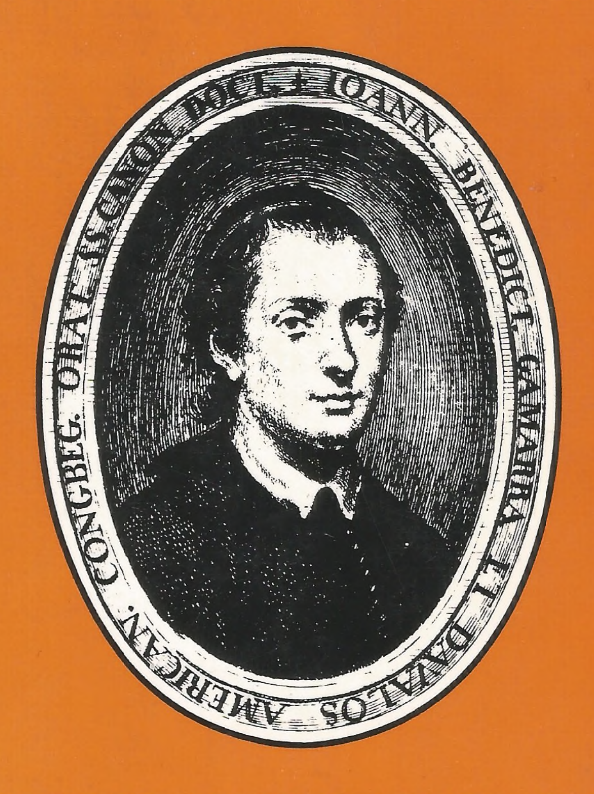
JOSE RUBEN SANABRIA
MAURICIO BEUCHOT

HISTORIA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA EN MEXICO



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

FILOSOFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA EN MEXICO

COLECCIÓN SOPHIA

1. Antonio Ibargüengoitia Chico, *Filosofía Social en México. Siglos XVI al XX,* Síntesis histórico-crítica, UIA, México, 1994.

2. Medardo Plasencia C., *El estudio como proceso cognoscitivo y crecimiento humano,* UIA, México, 1994.

3. Sanabria, José Rubén - Mauricio Beuchot, *Historia de la Filosofía cristiana en México,* UIA, México, 1994.

4. Ruiz Rodríguez, Virgilio, *Legislación de Derechos Humanos a partir de 1945* (en prensa).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA EN MEXICO

José Rubén Sanabria

Mauricio Beuchot

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

MEXICO, 1994.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACION ACADEMICA

Sanabria, José Rubén
Historia de la filosofía cristiana en México / José Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot.

(Sophia; 3)

1. Cristianismo. 2. Filosofía - Historia. 3. Filósofos mexicanos. I. Beuchot, Mauricio, coaut. II.t.

BR 100 / H35 / 1994

1a. Edición, 1994

Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-158-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INDICE

SIGLAS

B.V. Benjamín Valdivia

E.C.F. Elsa Cecilia Frost

J.R.S. José Rubén Sanabria

L.B. Laura Benítez

L.S. Lizbeth Sagols

M.B. Mauricio Beuchot

R.H.C. Roberto Heredia Correa

R.X. Ramón Xirau

INTRODUCCIÓN

Está ya cerca el siglo XXI. En esta circunstancia ¿publicar una *Historia de la filosofía cristiana en México*? El tema es de suyo problemático. En este siglo que está por terminar se han sucedido —en todos los aspectos— cambios importantes, a veces decisivos. Verdades o realidades, que se creían definitivas, han perdido vigencia e interés. Hay resistencia a lo absoluto, a lo definitivo. Se aceptan verdades provisionales, efímeras. Y la seguridad —la certeza—, antes tan apreciada y defendida, se ha convertido ahora en incertidumbre y en duda. Simplemente esto hace que el tema de nuestro estudio parezca obsoleto o al menos problemático.

El título mismo ya causa problemas: *Historia de la filosofía cristiana*. ¿Qué es la Historia? Desde antes de la aparición del discutido —y poco fundamentado— libro de Francis Fukuyama *The End of History* ya se cuestionaba la naturaleza y el estatuto de la historia: ¿es ciencia?, ¿qué clase de ciencia?, ¿qué valor tiene?, ¿no es ciencia?, ¿entonces es arte?, etc. etc.

Sabido es que para Hegel la Idea se desenvuelve en el desarrollo de la historia de tal manera que ella tiene ante sí el más concreto de los objetos, el espíritu universal, que es lo infinitamente concreto y abarca todas las cosas; es la evolución inmanente del Espíritu absoluto. El tema

de la historia viene de lejos. Para nuestro propósito basta mencionar algunos autores.

W. Dilthey destacó la historicidad del hombre (por supuesto no fue ni el primero ni el único). Así lo expresa con frecuencia en sus obras, por ejemplo "Qué sea el hombre, lo dice sólo la historia"[1]; "la vida en su misma sustancia es algo uno con la historia"[2], de tal manera que "las categorías de la vida" son "categorías de la historia"[3]. Ortega y Gasset es más radical cuando escribió: "El hombre no tiene naturaleza... en vez de naturaleza tiene historia"[4].

Algunos autores piensan —por ejemplo, L. von Ranke— que la historia es ciencia pura; otros, en cambio, opinan que es empírica. Actualmente, según A. Danto la historia es un relato del pasado que, de acuerdo a los conocimientos del historiador, tiene diversos significados. Para F. Fukuyama la historia es un enunciado del futuro. ¿Será esto la historia? Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, de hecho, el concepto de historia es polivalente o, al menos, ambivalente: se incluye y se excluye a sí mismo. Porque el recurso a la historia, o está en función de ella —condicionado por la historia—, o está fuera del acontecer histórico. Si está condicionado por la historia y tiene sentido, quiere decir que la historia es la que da sentido y se funda fuera de la historia. Pero si el recurso no está condicionado por la historia, se ha de juzgar como acon-

---

[1] *Obras de Dilthey* (trad. E. Imaz), FCE., México, 1950, v.VII, 226.
[2] Ibid., 252.
[3] Ibid., 362.
[4] Vives I, en *Obras Completas,* Revista de Occidente, Madrid, 1952-1955, v. V, 496.

tecimiento histórico porque se halla contenido en la pregunta por el sentido y en relación con otros acontecimientos históricos. En otras palabras, el tema de la historia implica una filosofía de la historia y, previamente, una teoría del conocimiento: para juzgar de la historia sólo se hace desde la filosofía. La ambivalencia del concepto de historia se expresa en la paradoja del historicismo: el tema de la historia pertenece, y al mismo tiempo no pertenece, a la historia.

En definitiva ¿qué es la historia? No es el caso entrar en esta difícil cuestión. Quede para los especialistas. Lo que sí podemos asegurar es que la filosofía como actividad humana, tiene historia, se realiza en la historia. Porque la filosofía y la vida van de la mano —la filosofía es un modo de vida—, y la vida y la historia —y la filosofía— no pueden escindirse.

Filosofía. Aquí también se presenta una aporía: no hay un significado único y fijo de esta palabra porque el mismo concepto de filosofía implica ya la filosofía. Quien define la filosofía es porque de alguna manera está en ella: la definición es producto de reflexión filosófica y expresa una postura filosófica. La filosofía es filosofía cuando se define a sí misma. ¿Círculo vicioso? Ciertamente no. ¿Habrá de partir entonces de una definición hipotética para después de la reflexión verificar si tal definición procede o no? ¿O será mejor recurrir a la historia para ver las diferentes formas —teorías y sistemas— en que se ha manifestado eso que se llama filosofía? Si lo primero, la misma hipótesis propuesta supone al menos un pre-conocimiento de lo que se pretende verificar porque hay que partir de razonamientos para llegar a un punto en el que haya cierto

consenso. Si lo segundo, las diferentes formas históricas de filosofía son precisamente puntos de vista de quienes sabían ya —en una postura personal— qué entendían por filosofía. Es decir, la historia de la filosofía es, ni más ni menos, historia de *la* —o de *alguna*— filosofía: justificación histórica —o exposición histórica— de pensamientos filosóficos.

En todo caso, para justificar el concepto de filosofía no queda más que partir de un consenso, aunque sea mínimo, para llegar a un punto más o menos seguro. ¿El consenso estará en que no puede haber consenso en determinar qué sea la filosofía? Así al menos habría el acuerdo en que la filosofía es indefinible porque para definirla cada quién expresa su personal punto de vista: de la esencia de la filosofía es ser problemática. ¿Es esta forma dinámica de ser lo que constituye la filosofía? ¿Es la filosofía "un saber que se busca"? ¿Es un saber autocrítico que se fundamenta a sí mismo? ¿O procede sin fundamento? ¿La filosofía, un saber infundado porque ella es, en último análisis, el fundamento? ¿Es poner en claro explícitamente el pre-conocimiento del ser y la reflexión consecuente de buscar el fundamento último de todo lo que hay? De cualquier manera, la autocrítica de la filosofía es un momento constitutivo de la reflexión filosófica, que dio origen, a través de la historia, a una tradición filosófica que, de una forma o de otra, ha llegado hasta nuestros días.

No es éste el lugar para intervenir en la discusión de los problemas que conlleva la noción de filosofía. Por lo pronto, y para nuestro propósito, podemos admitir que la filosofía es un saber hacia la búsqueda de sentido, es decir, de verdad. Por eso es que la reflexión filosófica, des-

de los presocráticos hasta nuestros días, ha consistido —y consiste— en un camino hacia la verdad. Pero no en un nivel puramente abstracto, sino en un nivel existencial —de una manera o de otra— para encontrar un sentido fundamental a la vida humana: en ella aparecen todos los temas del filosofar, y necesariamente aparece en el espacio y en el tiempo.

Filosofía cristiana. Si la historia y la filosofía se encuentran en una radical problematicidad, ésta crece si a la palabra filosofía añadimos el adjetivo *cristiana*: la filosofía procede de la razón —nivel natural—, en tanto que el cristianismo procede de la fe y de la revelación —nivel sobrenatural—. Por ello —se concluye— no puede haber una auténtica filosofía que al mismo tiempo sea cristiana.

El problema viene de lejos. Ya S. Agustín (354-430) —y no fue el primero— habla de filosofía cristiana. Incluso dice que los platónicos se acercaron mucho al pensamiento cristiano —"*Multi nobis quam isti propius accesserunt*"—[5]. Y se queda en la etimología de filosofía y afirma explícitamente: "Si Dios es la Sabiduría...el verdadero filósofo es el que ama a Dios"—"*Si Sapientia Deus est..., verus philosophus est amator Dei*"—[6] y respecto a Platón dice que este filósofo no dudó en sostener que filosofar verdaderamente es amar a Dios —"*Ideoque non dubitat (Plato) hoc esse philosophari, amare Deum*"—[7].

Ya en el siglo XX es conocido el debate provocado por Emile Bréhier con la publicación de su *Histoire de la*

---

[5] *De Civ.Dei*, VIII, 5.
[6] *Ibid.*, 1.
[7] *Ibid.*, 8.

Philosophie (1927) y continuado posteriormente (1928) en tres conferencias pronunciadas en el *Institut des Hautes Etudes de Belgique,* y en un artículo publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale* (junio de 1931). Más tarde L. Brunschvicg en la solemne sesión de la *Societé Française de Philosophie,* en la Sorbona, polemizó con E. Gilson y con J. Maritain acerca del mismo tema. Para Bréhier y Brunschvicg es imposible una filosofía cristiana porque —dijeron— el bautismo que Sto. Tomás confirió a la filosofía aristotélica, o respeta su esencia, o la transforma sustancialmente. Si lo primero, la filosofía tomista es intrínsecamente aristotélica y, por lo mismo, pagana, entonces no puede ser cristiana; si lo segundo, ya no es filosofía, sino fe, teología. Lo mismo vale para la filosofía agustiniana o cualquiera otra llamada cristiana. Actualmente continúa el debate aun entre filósofos cristianos.

¿Qué decir a esto? ¿Hay o no hay una filosofía cristiana? No podemos entrar aquí en toda la problemática del tema. Lo he mencionado para que se vea cómo ha estado —y está— la cuestión de la filosofía *cristiana.* Pero para justificar el título del libro, nuestra postura es que *sí* hay filosofía cristiana, es decir que filosofía y cristianismo no se oponen.

La filosofía, *de suyo,* no es cristiana ni acristiana, es simplemente filosofía pero existencialmente y en sentido histórico hay filosofía cristiana —no digo que la filosofía *es* cristiana—. La razón es que si quien filosofa es cristiano —y ser cristiano es una actitud vital—, para filosofar no se puede despojar de su ser cristiano. Un pensar puro sólo se da en teoría mas no en la existencia concreta. Por ello tal filosofía cristiana surge del cristiano que filosofa. No se di-

ga —y en los debates se repitió— que no hay, por ejemplo, física cristiana o atea, ni biología protestante o musulmana, etc. Es lógico porque las ciencias no son actitudes vitales, ni comprometen a la persona, como la filosofía. La reflexión filosófica es un acto de la unitotalidad que es el filósofo.

Además, el pensar es un acontecimiento histórico —quiérase o no—. Por tanto, el cristianismo —como realidad histórica— influyó —y sigue influyendo— en el pensamiento y en la cultura, de una manera o de otra. Así lo admitió el mismo L. Brunschvicg en los debates de París. De hecho, en Occidente el filosofar se realizó, en gran medida, o de acuerdo a la religión, o abiertamente contra ella. Por ello, en sentido negativo, es cristiana la filosofía que sin basarse en premisas cristianas está de acuerdo con el contenido de la fe cristiana. No se deduzca de esto que el filósofo cristiano, en su reflexión, parte del contenido de la fe —esto sería teología—, lo que sucede es que la verdad natural —filosófica— no es contraria a la verdad sobrenatural —teológica—. Por otra parte, la filosofía cristiana no está vinculada a ningún sistema filosófico, tomismo, agustinismo, etc., ella es la búsqueda de la armonía entre el fundamento de la vida y de la fe y considera el filosofar como actividad intelectual del cristiano. Así nadie negará que, por ejemplo, R. Descartes, S. Kierkegaard, G. Marcel, P. Ricoeur, sean filósofos cristianos. Sólo una razón absoluta, desligada de la realidad existencial y de la vida, puede pretender construir estructuras de ideas desencarnadas. Pero esto no es filosofía, es, cuando mucho, logomaquia, fantasmagoría.

Creo que con todo lo anterior ya no se verá incongruente publicar una *Historia de la filosofía cristiana en México*. Para ello consideramos con J. Gaos que la historia de la filosofía en México, como cualquier historia, se puede considerar: (a) como la serie de los acontecimientos en los que se desarrolla el pensamiento filosófico de nuestro país, es decir, los momentos en los que se produjeron los pensamientos filosóficos en México; (b) como el relato de esa serie de pensamientos y acontecimientos[8].

Aquí exponemos las doctrinas y los principales acontecimientos que han dado origen a determinado pensamiento filosófico. Al realizar nuestro trabajo nos encontramos con varias dificultades o problemas. Uno de los problemas fue, por ejemplo, qué autores de la época colonial, que no nacieron en México, se podrían incluir en esta *Historia*. ¿Bastará con el hecho de que se dedicaron a la filosofía en nuestro país? No fue fácil decidir. No se puede dudar que fray Alonso de la Veracruz, Antonio Rubio y Antonio Arias, aunque nacidos en España, fueron "mexicanos" por adopción porque aquí maduraron y aquí produjeron sus obras filosóficas. No seguimos un criterio puramente geográfico —nacionalista—, sino que más bien tomamos en cuenta la docencia y el trabajo filosófico de los autores. ¿Artificialismo? Pudiera ser, pero no encontramos otro criterio más exacto y aceptable.

Muchos han criticado que la escolástica novohispana era repetición de la escolástica europea —española fun-

---

[8] Cfr. "Notas sobre la historiografía", en *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1967, p. 283.

damentalmente—. Esto no es completamente verdadero porque aquí surgieron temas nuevos, modalidades en los temas tradicionales, incluso novedades, por ejemplo varios puntos de la lógica de Alonso de la Veracruz, etc.

Otros, han dicho que la filosofía en México no es auténtica filosofía porque carece de originalidad. Recientemente se ha polemizado acerca de la filosofía latinoamericana —y por supuesto acerca de la mexicana—. Quienes la niegan se basan, entre otras razones, en que la filosofía en América Latina no tiene originalidad: es una simple copia de la filosofía europea, todavía en nuestros días. A este respecto Gaos asegura que la originalidad no debe ser el criterio más importante en una historia de la filosofía. Si de la filosofía en México exigiéramos originalidad, eso mismo tendríamos que exigir a los filósofos de otros países. Comparados con otros filósofos extranjeros —continúa Gaos—, los mexicanos tienen el mismo grado de originalidad. Y si a los filósofos extranjeros se les pone en las historias de la filosofía, con el mismo derecho hay que poner proporcionalmente a los mexicanos que los igualaron[9]. Por lo demás, todavía se discute en qué consiste propiamente la originalidad, que algunos confunden con la novedad. En todo caso, "nada nuevo hay bajo el sol" dijo Qohélet —"*nihil sub sole novum*"—[10]. Y en filosofía se busca la verdad, no la originalidad, menos aún la novedad.

---

[9] Cfr. *En torno a la filosofía mexicana,* Alianza Edit. Mexicana, México, 1980, 46 y ss.
[10] I, 9.

Seguramente faltan varios filósofos cristianos —¿mejor cristianos filósofos?—, pero no pretendimos una obra exhaustiva, sino sólo presentar una muestra.

Abiertamente admitimos que nos faltó tiempo para hurgar en los "papeles" que en algunas partes quedan todavía de lo que escribieron los filósofos novohispanos. La barbarie —ya se sabe de quiénes— destruyó por inútiles o perniciosos multitud de manuscritos, libros y documentos que nos legaron aquellos ilustres varones sembradores de la simiente filosófica en las mentes de quienes en la Nueva España se interesaban por los estudios filosóficos.

En el campo de la investigación queda mucho por hacer: ¡es obra de romanos! Afortunadamente en nuestros días algunos estudiosos se han dado a la no fácil tarea de consultar las obras de varios filósofos de la época colonial. Los más conocidos son: Oswaldo Robles, José M. Gallegos Rocafull, Walter Redmond, Mauricio Beuchot, Amancio Bolaño e Isla, Jorge Iñiguez, Bernabé Navarro, Ignacio Osorio Romero[11].

---

[11] Supongo conocidas las obras indispensables (a pesar del tiempo) de E. Valverde Téllez, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, Herrero Hnos., México, 1896; *Crítica Filosófica* o *Estudio Bibliográfico y Crítica de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Tipografía de los sucs. de Francisco Díaz de León, México, 1904. *Bibliografía Filosófica Mexicana*, 2a. ed. Jesús Rodríguez, León, Gto. 1913, ahora publicada en edición fascimilar por el Colegio de Michoacán, 1989. Que son indispensables lo aseguran, por ejemplo, aun dos autores más bien de izquierda, Samuel Ramos y Francisco Larroyo. El primero dice: "cualquier investigación tiene que partir

Nuestra obra no tiene más pretensiones que servir de estímulo para que otros prosigan lo que nosotros nos atrevimos a comenzar. Creo que en nuestro caso son muy válidas las palabras del poeta: *"feci quod potui, faciant maiora potentes!"*.

J.R.S.

---

de la base bibliográfica edificada por don Emeterio Valverde Téllez" (*Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1943, 126); el segundo escribe: "las obras históricas de Valverde Téllez, ya citadas, constituyen obligados puntos de documentación" (*La Filosofía Iberoamericana*, 2a. ed. Porrúa, México, 1978, 180). Para la obra (no tanto para la doctrina) de A. Rubio, es notable el libro de I. Osorio Romero, *Antonio Rubio en la Filosofía Novohispana*, UNAM., México, 1988. Las obras de los otros autores mencionados aparecen en las Referencias bibliográficas o en las notas.

FILOSOFOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI

Introducción

Reunimos aquí algunos datos acerca de filósofos novohispanos del siglo XVI, para ubicar textos filosóficos que nos han quedado, o de los que tenemos noticia. Hemos revisado y aun analizado en otros trabajos varios de esos textos, pero ahora hemos querido, con base en ese trabajo analítico, intentar una síntesis de la producción filosófica del siglo XVI. Hay, por supuesto, algunos autores y textos de capital importancia, como fray Alonso de la Vera Cruz, fray Tomás de Mercado y el P. Antonio Rubio; pero las otras figuras menores que los rodean también tienen importancia, como preparadores o como continuadores de esa labor tan brillante. Inclusive esos otros autores exhiben aspectos en los que están a la altura de los más insignes.

Para seguir cierto orden, los hemos agrupado por Ordenes religiosas (exceptuando, claro está, a los seculares, que finalizan nuestro elenco). Es importante clasificarlos de esta manera porque ya en el siglo XVI —y aun antes— se ve la diferencia de escuelas que constituyen a la escolástica de esa época, denominada "segunda escolástica" (para distinguirla de la medieval). La escuela tomista estaba formada por los dominicos, agustinos y seculares;

la escuela escotista imperaba entre los franciscanos; y entre los jesuitas se daba ya un tomismo divergente que había iniciado Pedro da Fonseca (1528-1599) y que se profundiza en Francisco Suárez (1548-1617).

Esta visión panorámica y sintética sirve de contexto o de cuadro a los textos particulares de autores filosóficos novohispanos del siglo XVI que se pueden seguir comentando individualmente.

1. FRANCISCANOS

Los frailes franciscanos fueron los primeros en llegar a la Nueva España, en 1523. Pero en ese siglo XVI no pudieron dedicarse mucho a la filosofía, por su labor evangelizadora y civilizadora. No se olvide que, además del ministerio de la catequesis, cargaron con el peso fuerte de la instrucción inicial de los indios. En ella descollaron fray Pedro de Gante, fray Bernardino de Sahagún y fray Toribio de Benavente (llamado por los indios "Motolinía"). Pero también tuvieron que atender a la formación de sus propios frailes, y fue allí donde en esa época desempeñaron su labor docente de la filosofía.

Así, al lado de sus colegios para niños, trabajaron en los centros de estudio de su propia Orden de frailes menores. Tuvieron estudios en varios conventos, como el de San Francisco y el de San Diego. Además de fray Juan de Zumárraga, cuya personalidad intelectual fue muy prominente en casos concretos de ese tiempo, descollaron en la filosofía otros franciscanos, de algunos de los cuales nos han quedado noticias.

1.- Por ejemplo, se guarda memoria de que fray Miguel de Gornales nació en Mallorca en 1527; vino a México en 1555, a los 28 años; y dio un curso de artes en algún convento de su Orden. Asimismo sabemos de fray Marcos Cámara, que, habiendo pasado muy joven a México, profesó como franciscano en 1564, y fue lector de filosofía (y tal vez también de teología)[1].

Junto con la lógica y la gramática, los escolásticos introducían dentro de la filosofía la retórica, en su parte lingüística (*sermocinalis*), donde se estudiaba la teoría de la argumentación. Para ayudar a la formación de los frailes franciscanos.

2.- Fray Diego de Valadés escribió un tratado de retórica, con el fin de proveer los instrumentos necesarios a la predicación del Evangelio a los indígenas; pero, además de servir a ese propósito práctico, contiene muchos elementos filosóficos lulianos acerca de la teoría retórica.

Valadés nació en 1534 —según algunos—, en Tlaxcala, de conquistador e indígena, es decir, fue mestizo. Dada su condición pudo convivir mucho con los indígenas, a los que conoció y amó profundamente. De muy pequeño se educó con fray Pedro de Gante, de quien después fue secretario. Entró a la Orden franciscana por 1550 y se ordenó hacia 1555, cuando tenía 21 ó 22 años de edad. Trabajó casi siempre con los indígenas. Primero como profesor del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco; después al evangelizar en lengua náhuatl; y luego, después

[1] Cfr. J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1974 (2ª ed.), pp. 220 y 224.

de haber sido guardián del convento de Tlaxcala, predicó a los tarascos, hacia 1560; posteriormente, en 1569, evangelizó a los otomíes, y vivió en los conventos de Tepeji del Río y Tula; finalmente, predicó a los chichimecas de Querétaro, Zacatecas y Durango.

Siendo en 1571 procurador de su provincia en la Curia franciscana de Roma, preparó para la imprenta su *Rhetorica christiana*, que ya venía elaborando desde años antes y fue publicada en Perusa en 1579. No conocemos el lugar y la fecha de la muerte de fray Diego, pero debió ser en Italia, durante la década de 1580.

Ya que la obra retórica de Valadés quiere servir a la formación del fraile evangelizador o predicador sagrado, es natural que contenga numerosos ingredientes teológicos y un frecuente recurso a la Sagrada Escritura, pero también contiene capítulos notables de filosofía. Por ejemplo, en la primera de las seis partes, trata de la definición y propiedades del orador; su relación con las artes liberales; y sobre el argumento de autoridad. La segunda parte es la más filosófica; en ella define y divide la retórica, explica su objeto (caps. 1-6). Especifica los objetos de la retórica, y dice que puede hablar de todos ellos: desde Dios hasta las cosas instrumentales, con marcado sabor luliano —recuérdese que Lulio tuvo notable influencia en la filosofía franciscana— (caps. 7-18)[2]. Y expone las principales partes de la retórica: invención, disposición, elocución, memoria y tópicos argumentativos (caps. 19-29). En la parte tercera, son notables el cap. 16, de la pronunciación, y el 21, so-

---

[2] Cfr. M. Beuchot, "La retórica en la escuela luliana. Un ejemplo del siglo XV", en *Diálogo y argumentación*, México: UNAM, en prensa.

bre la división de los afectos y de cómo han de moverse éstos. En la parte cuarta, son de interés para la filosofía de la retórica los capítulos 1 y 2, sobre los géneros de causas oratorias; el cap. 3, sobre el género demostrativo de los discursos; los caps. 13 y 14, sobre el género deliberativo; el cap. 17, del género judicial; y los caps. 18-20, sobre el género laudatorio. En la parte quinta, expone las partes de la invención o construcción del discurso: exordio, narración, egresión y digresión, partición, confirmación y confutación, y conclusión. Vuelve a tratar del oficio del orador y del movimiento de los afectos. En la parte sexta aborda los tropos o figuras del discurso; y trata igualmente de la argumentación y sus distintas clases, señalando cuáles de ellas sirven como tópicos retóricos o lugares (i.e. apoyos) argumentativos de la oratoria[3]. Se ve, así, que Valadés tiene una filosofía de la retórica según la cual este campo de la oratoria pertenece a la teoría general de la argumentación; no es un mero mover las pasiones, sino aludir tanto a la razón (argumentación) como a la emoción.

---

[3] Cfr. E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés, evangelizador, humanista de la Nueva España. Su obra*, México: Ed. Jus, 1962; Idem, *Fray Diego Valadés, evangelizador, humanista de la Nueva España. El hombre y su época*, México: Ed. Jus, 1963; ambas obras se han unido en Idem, *Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México: Universidad Iberoamericana, 1988; I. Osorio, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, México: UNAM, 1980, pp. 134 ss.

4.- Finalmente, se conserva asimismo un *Tratado de lógica* (1597) de fray Pedro de Espinosa, quien enseñó a finales del siglo XVI[4].

2. DOMINICOS

Los dominicos, o frailes predicadores, llegaron a la Nueva España en 1526 y, además de ejercer su labor misionera, dieron mucha importancia al trabajo intelectual, pues la misma estructura y constitución de su Orden lo exigía como una observancia indispensable. Además de fray Bartolomé de las Casas, tuvieron otros pensadores notables. Los estudios de filosofía se establecieron pronto en la provincia dominicana de Santiago, pues ya en 1540 se menciona en las Actas de capítulos provinciales una cátedra de súmulas o compendios de lógica en el convento de Santo Domingo, de la ciudad de México. Se seguía el texto de Pedro Hispano, comentado por Domingo de Soto —la primera edición de la obra de este último, dominico, era de 1529—. El primer profesor de artes o filosofía fue fray Andrés de Moguer, formado en el célebre convento

---

[4] W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 38, núm. 280, refiere que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de San Luis Potosí; cfr. también L. Gómez Canedo, *Los archivos de la historia de América, Período colonial español*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961, p. 345.

de San Esteban de Salamanca. Se dice que este padre había dejado numerosos manuscritos pero se han perdido[5].

1.- En 1552 es nombrado lector de filosofía fray Bartolomé de Ledesma quien, además de ser un teólogo excelente, se distinguió como filósofo. También él había estudiado en San Esteban de Salamanca y, al pasar a México, enseñó el tomismo vigoroso que había aprendido allí, tanto en el convento de Santo Domingo como en la Real y Pontificia Universidad de México. En ella dictó clase de artes desde la primera mitad de la década de los 60 hasta 1570. Fue también calificador del Santo Oficio y después obispo de Oaxaca. Dejó publicada una obra teológica en la que muestra muy a las claras sus conocimientos filosóficos. Se trata de una *Summa* de sacramentos, titulada *De septem Novae legis Sacramentis Summarium* (México: Antonio Espinosa, 1566, con otras ediciones). Manifiesta su talento filosófico, por ejemplo, cuando, al hablar de la noción de sacramento, hace una buena exposición del concepto de signo y, cuando trata de la eucaristía y de la transubstanciación, explica la idea de substancia. Asimismo, en el tratado del bautismo, Ledesma condena —siguiendo a Vitoria— el uso de la fuerza para evangelizar, y sólo parece aceptarlo en caso de que se impida la predicación. Tal es lo que en este punto enseña su filosofía política.

Con Ledesma brilló fray Pedro de Pravia, quien igualmente había sido alumno del convento de San Esteban, y después fue lector en el colegio de Santo Tomás de Avila. Luego de pasar a la Nueva España fue profesor en el

---

[5] Cfr. M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos*, México: UNAM, 1987.

convento de la capital y en la Universidad mexicana. Tenía fama de hábil para polemizar y argumentar, lo cual se veía en su docencia conventual, a partir de 1553, y universitaria, a partir de 1558. En sus clases de filosofía, tanto del convento como de la Universidad, seguía muy de cerca a Cayetano, el célebre comentarista de Santo Tomás[6].

De él nos queda, además, un tratado sobre la eucaristía en el que, a semejanza de lo que dijimos de Ledesma, expone bien el tema metafísico de la substancia y el cambio de accidentes en la sagrada hostia. Pero fue fray Tomás de Mercado la figura principal entre los filósofos dominicos mexicanos del siglo XVI. Conviene hacer mención especial de él.

2. TOMAS DE MERCADO

Este adalid de los filósofos dominicos del XVI, Tomás de Mercado, había nacido en Sevilla, España, y, todavía adolescente, pasó a México. Allí ingresó en la Orden de Predicadores, probablemente el año de 1552, y fue asignado al convento de Santo Domingo de la capital. Estudió filosofía y teología, primero en el colegio del mismo convento, y después en la Real y Pontificia Universidad, donde accedió al grado de maestro en artes y en teología. Había sido ordenado sacerdote en 1558.

---

[6] Cfr. Idem, "Lectores conventuales en la Provincia de Santiago de México (siglo XVI)", en *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), 7 (1987).

Desde recién ordenado, fue nombrado lector de artes en el convento de Santo Domingo. Ejerció el profesorado hasta 1562. Por algún tiempo fue prior de este convento de México, y después fue destinado a España. Allá profundizó sus estudios, en Salamanca y en Sevilla. En esta última enseñó filosofía, teología moral y derecho, y fue asesor moralista de los mercaderes. Durante su estancia en España publicó sus obras, que ya eran producto de su docencia en México, según lo sugieren varias indicaciones contenidas en ellas. De su enseñanza de artes proceden su comentario a los *Tractatus* o *Summulae* de lógica de Pedro Hispano, su traducción y comentario del *Organon* de Aristóteles (i.e. una buena parte de él) y un *Opúsculo* de argumentos selectos sobre lógica. De sus lecciones, discusiones y asesoría moral proviene su obra teológico-económica sobre los *tratos* y *contratos* comerciales[7].

De regreso a su provincia de Santiago de México, es afectado por una grave enfermedad. Muere en 1575 y es sepultado en el mar, frente a las costas veracruzanas de San Juan de Ulúa.

---

[7] Cfr. T. de Mercado, *Suma de Tratos y Contratos,* Salamanca: Matías Guast, 1569; Sevilla: Fernando Díaz, 1571 y 1578; versión italiana en Brescia: Pietro Maria Marchetti, 1591; edición moderna (incompleta) y estudio introductorio de R. Sierra Bravo, Madrid: Editora Nacional, 1975; edición moderna (completa) e introducción de N. Sánchez Albornoz, Madrid: Clásicos del Pensamiento Económico Español, Instituto de Estudios Fiscales, 1977, 2 vols.; *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani... cum argumentorum selectissimorum opusculo...,* Sevilla: Fernando Díaz, 1571; traducción e introducción de M. Beuchot, México: UNAM, 1985; *In logicam magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus ab eodem auctore,* Sevilla: Fernando Díaz, 1571.

De su enseñanza lógica, son notables la finura y competencia con que expone las doctrinas lógico-formales y semánticas de la escolástica post-medieval. En sus súmulas encontramos lo mejor de las teorías acerca de los modos de saber, según las tres operaciones de la mente: la simple aprehensión conceptual, el juicio y el raciocinio. En la primera parte estudia extensamente los términos, con sus principales divisiones y subdivisiones, y añade la consideración de su significación y suposición, esto es el sentido y la referencia de los mismos, dentro de la teoría semántica que completa a la sintáctica o lógico-formal. También su exposición de las principales cuestiones sumulísticas, agrupadas en un opúsculo aparte (para no abultar las súmulas y para tratar estos argumentos con más desahogo). Asimismo, los comentarios que tiene a los *Predicables* de Porfirio, donde trata de los universales, cuyas clases principales son el género, la diferencia, la especie, el propio y el accidente. Estudia además las *Categorías* o *Predicamentos* de Aristóteles, explicando cómo se efectúa esa clasificación categorial y cómo se estudia y se usa en la lógica. Igualmente, expone los *Segundos Analíticos* del Estagirita, esto es, su teoría de la ciencia, según el modelo axiomático de la misma que se tuvo en la antigüedad griega y en la filosofía medieval, que llega hasta esta escolástica renacentista.

Y en la filosofía moral, por su obra de moral económica, Mercado es considerado como un clásico de la economía. De esta manera vemos que aplicó sus conocimientos filosóficos y teológicos a un problema tan concreto como el de las transacciones económicas.

3.- Otro filósofo dominico notable fue fray Cristóbal de Ortega, que en 1578 fue nombrado lector de artes en el convento de Santo Domingo[8]. En la Orden se le dio el grado de maestro en Sagrada Teología. También enseñó en la Universidad, donde fue incorporado como maestro de teología en 1591. Llegó a rector de la Universidad el 10 de noviembre de 1602. Murió en 1604.

4.- En 1583 fray Fernando Bazán ocupa en la Universidad la cátedra de artes. Desempeñó allí mismo dos cátedras de teología (la de substitución de prima y la de propiedad de vísperas), en las cuales mostró, además de su saber teológico, su competencia en filosofía. La misma solidez filosófica reluce en sus escritos teológicos. En efecto, el padre Bazán dejó manuscritos unos comentarios a la I-II y a la III de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, los cuales —según nos relata el cronista Dávila Padilla— fueron muy apreciados: "Y con auer salido en nuestros días tantas cosas en esta materia, seran estimadas las suyas, de quien desseare con breuedad y agudeza ver lo mas dificultoso de la Theologia y lo más acendrado de la Metaphysica"[9].

5.- Por otra parte, fray Luis López, del convento de Santo Domingo de Oaxaca, escribió una obra dirigida a asesorar a los mercaderes, con el título de *Instructorium negotiantium sive tractatus de contractibus et negotiatio-*

---

[8] Cfr. A. Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, México: Museo Nacional, 1900, pp. 180 ss.

[9] A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México: Editorial Academia Literaria, 1955, p. 572.

nibus, dentro de la ética económica, que ya había sido cultivada por fray Tomás de Mercado. Es ya toda una escuela dominicana de moral social y económica, que parte de las obras de Vitoria y Soto, y se extiende a América a través de Bartolomé de las Casas (aun con sus diferentes puntos de vista), y de Tomás de Mercado, hasta pensadores como fray Luis López, que aplican las doctrinas de esta escuela a los acontecimientos y problemas que surgían en América.

3. AGUSTINOS

Los agustinos llegaron a la Nueva españa en 1533. Además de su labor misionera, fue importante el trabajo intelectual que desarrollaron a través de sus conventos de estudios y colegios. Tuvieron colegios sobre todo en la zona purépecha o tarasca. Pero también en otras partes, como en la capital el célebre colegio del convento de San Agustín. En estas tareas de fundaciones intelectuales y cátedras filosóficas tuvo un gran papel fray Alonso de la Veracruz.

1.- FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ

Fue fray Alonso uno de los iniciadores de la vida filosófica e intelectual en general en la Nueva España. En muchos sentidos se le puede considerar como fundador de la filosofía en México. Ello se verá un poco más adelante (pp. 43-73).

2.- Entre los filósofos de la Orden de San Agustín, además de fray Alonso, descolló fray José de Hinojosa, quien era español y fue profesor en la Real y Pontificia Universidad de México, hasta que regresó a su país[10]. Comenzó a enseñar en la Universidad mexicana en 1561, siendo el primero que fue nombrado por oposición; ganó la cátedra de artes y le fue conferida por auto del 19 de abril de ese año[11]. Enseñaba filosofía siguiendo el texto de Domingo de Soto, ya que este autor dominico era el establecido por la costumbre y por el estatuto[12]. Como resultado de esas lecciones elaboró un curso que no llegó a publicar, y cuyo paradero se ignora. El título era: *Summa Philosophiae Scholasticae Patris Dominici de Soto, Ordinis Praedicatorum, in usum Academiae Mexicanae accomodata.* En 1566 fue promovido a la cátedra de prima de teología, y se desempeñó en ella hasta que se la declaró vacante por haberse ido él a España. Allá ganó una cátedra en la Universidad de Osuna[13].

3.- Se conserva, en cambio, una obra filosófica de fray Francisco Coronel (nacido en Torija, España), titulada *Quaestiones aliquot eruditissimae in libros de anima Primae Partis Divi Thomae,* escrita entre 1589 y 1591[14]. No escribe Coronel su obra en función de Aristóteles, sino de Santo Tomás. En ella trata del alma, y examina la defini-

---

[10] Cfr. S. Ramos, *Historia de la filosofía en México,* en Idem, *Obras completas,* México: UNAM, vol. II, 1985, p. 134.

[11] Cfr. C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México,* México: UNAM, 1931, vol. I, p. 28.

[12] Cfr. *Ibid.,* p. 60.

[13] Cfr. J. M. Gallegos Rocafull, *op. cit.,* pp. 294-295.

[14] Cfr. J. Yhmoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México,* México: UNAM, 1975, p. 192.

ción dada por Aristóteles, quien la considera como el acto primero del organismo. Distingue el alma del cuerpo, y explica cómo puede ella subsistir después de la muerte del cuerpo, esto es, su incorruptibilidad. Pasa en seguida al alma intelectiva, analizando su carácter de forma unida a una materia, que es el cuerpo; estudia el modo de esa unión y concluye que el alma se encuentra en todo el cuerpo y en cada parte de éste.

Centrándose en la misma alma, examina si ella es sus potencias o facultades, y opta por la negativa; más bien el alma es algo subsistente que *tiene* (no que *es*) esas facultades. Tales facultades —añade Coronel— se dividen según los objetos a los que tienden sus actos. Así aborda las potencias y virtualidades del alma, tanto en su dimensión vegetativa, como sensitiva e intelectual. En cuanto a la parte sensible, examina los sentidos internos y externos. Por lo que hace a la parte intelectiva, estudia la posibilidad que tiene nuestro intelecto de conocer el objeto singular, que es uno de los puntos más difíciles, y explica ese conocimiento no como algo que conoce directamente el intelecto (pues sólo los sentidos pueden conocer directamente lo individual), sino por un acto reflexivo de la misma inteligencia. Pasa al alma en su aspecto intelectivo racional, i.e. de intelecto discursivo y no sólo aprehensivo (o "intuitivo"). Y termina su obra con el estudio del conocimiento que puede tener el alma separada.

4.- También conservamos un comentario manuscrito de fray Juan Amorillo, *Commentaria in primam partem divi Thomae a quaestione 12 ad 14,* en el mismo volumen en que se encuentra la obra de Coronel (i.e. el que fue compuesto entre 1589 y 1591). En ese trabajo aborda la

cuestión del conocimiento de Dios, a saber, tanto la cuestión del conocimiento que el hombre puede tener de Dios, para lograr de El algún concepto (según los diversos nombres que se le pueden dar), como la cuestión del conocimiento que Dios tiene de las cosas, o la ciencia propia de Dios[15].

5.- Fray Juan Contreras nació en México, en cuya Universidad estudió y se graduó. En ella desempeñó la cátedra de artes, a partir de 1578, año en que fue nombrado profesor, después de haber explicado las *Summulae* de Soto en el acto de oposición. Enseñó —seguramente siguiendo al mismo Soto— súmulas, dialéctica y física (o filosofía natural). En 1587 renunció a enseñar filosofía, tal vez dolido porque no se le promovía a ninguna cátedra de mayor Importancia y prestigio. Sin embargo, aun cuando se presentó a oposiciones de cátedras de teología (por ejemplo a la de prima), no obtuvo ese tipo de docencia.

Por lo que hace a su Orden agustiniana, en ella Contreras desempeñó algunos cargos: profesor en el colegio de San Agustín,[16] rector de San Pablo, prior del convento de México, definidor y provincial (1596)[17]. Murió en 1613. Dejó un manuscrito que contenía *Lectiones philosophiae studentium captui accommodatae*[18].

---

[15] Cfr. *Ibidem*.
[16] Cfr. J. M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, pp. 221.
[17] Cfr. *Ibid.*, p. 296.
[18] Cfr. E. Valverde Téllez, *Crítica filosófica.*, México: Herrero Hnos., 1896, t. I, p. 20, n. 113.

6.- Hay dos agustinos de apellido Zapata. Uno es Juan Zapata y Alarcón, que aparece en un claustro de la Universidad[19] el 10 de noviembre de 1589 y como presidente en una defensa de tesis. En el título de esa tesis se dice: *Has totius dialecticae generales assertiones defendet... in Mexicano S. P. N. Augustini, conventu F. Bernardus Romero Artium liberalium Studiosus sub praesidio et tutissimo auxilio, literatissimi Patris Joannis Zapata Alarcon, eorundem Artium Lectoris meritissimi. Die 20 mensis Augusti post meridiem. Ex officina Melchioris Ocharte anno 1597*. Se le atribuye un *Cursus* que no conservamos[20].

También se le ha atribuido un *De iustitia distributiva* publicado en Valladolid, España, en 1609;[21] pero se trata de la obra de Juan Zapata y Sandoval, otro agustino, titulada *Fratris Ioannis Çapata y Sandoval, augustiniani... De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio. Pro Noui Indiarum Orbis rerum Moderatoribus, Summisque et regalibus Consiliariis elaborata... Anno 1609, Vallisoleti, excudebat Christoforus Lasso Vaca.*

Se tiene asimismo noticia de una obra que dejó a finales del siglo XVI o principios del XVII fray Diego Villarrubia, con el título de *Philosophia Scholastico-christiana*, en tres volúmenes[22].

---

[19] Cfr. C. B. de la Plaza y Jaén, *op. cit.*, vol. II, p. 184.
[20] Cfr. E. Valverde Téllez, *op. cit.*, pp. 15-16.
[21] Cfr. J. M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 295.
[22] Cfr. E. Valverde Téllez, *op. cit.*, p. 23.

4. JESUITAS

En 1572 vinieron a México los primeros jesuitas. La Compañía de Jesús se distinguía en Europa por la labor didáctica que desempeñaba a través de sus colegios. Muchos de ellos tenían la capacidad de conferir grados como las Universidades, y en ellos se acuartelaron estos religiosos, quedando, por lo general, al margen de la Universidad. El P. Pedro Sánchez fundó el primer colegio mayor de los jesuitas en la Nueva España, que fue el de San Pedro y San Pablo, en 1574[23]. Había ya otros "convictorios" o colegios menores, como el de San Miguel, San Bernardo y San Gregorio —este último para jóvenes indios—. Después se llegaron a fusionar (hacia 1583) para constituir el gran colegio de San Ildefonso[24]. En ese colegio de San Pedro y San Pablo el primer profesor de filosofía fue el padre Pedro López de Parra[25]. El siguiente profesor de filosofía fue el padre Pedro Hortigosa, por varios motivos memorable.

PEDRO DE HORTIGOSA

1.- El padre Pedro de Hortigosa (a veces también Ortigosa) tuvo que ver más con la teología que con la filosofía, pero colaboró a la formación filosófica de los jesuitas

---

[23] Cfr. C. Díaz y de Ovando, *El colegio máximo de San Pedro y San Pablo*, México: UNAM, 1985 (2a. ed.), pp. 14 ss.

[24] Cfr. D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México: Ed. Jus, 1945, p. 141.

[25] Cfr. *Ibid.*, p. 166.

mexicanos con un curso de artes y desarrolló varios temas filosóficos en sus obras teológicas. Ver más adelante pp. 75-79.

ANTONIO RUBIO

2.- El Padre Antonio Rubio es destinado a la Nueva España, a donde llega en 1576, como profesor de filosofía en el colegio de San Pedro y San Pablo. Sucede a Hortigosa en 1577 en la cátedra de artes, que desempeña durante casi cuatro años. Ver más adelante, pp. 81-89.

ANTONIO ARIAS

3.- Nació en Valladolid, España, en 1565, y murió en México el 10 de julio de 1603[26]. Ingresó a la Compañía de Jesús el 16 de octubre de 1581. Fue uno de los primeros y más preclaros jesuitas que pasaron a la Nueva España. Estuvo dedicado a la enseñanza en el Colegio de San Pedro y San Pablo, cuya fama acrecentó. Desempeñó también algunos cargos en la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (secretario y procurador de la Congregación de la Anunciación). A pesar de haber muerto muy joven, a los 39 años de edad, su gran talento le permitió dejar una considerable producción literaria.

---

[26] Cfr. M. Beuchot, "Arias, Antonio, S.J.", en J.R. Alvarez (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México: Enciclopedia de México, 1982, vol. I, pp. 330-331; F.X. Alegre, *op. cit.*, t. I; ver también A. Pérez de Rivas, *Crónica e historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México, 1896.

En el Colegio de San Pedro y San Pablo profesó la filosofía y la teología. Dentro del campo de la filosofía, se dedicó especialmente a la cosmología o filosofía natural. En esa línea dejó algunas obras filosóficas notables[27].

Sus obras filosóficas son preponderantemente apuntes de clase; en algunos de esos apuntes manifiesta escasa originalidad, pues sigue muy de cerca al pensador jesuita español Francisco de Toledo[28]. En ocasiones se reduce a resumirlo; otras veces comenta y defiende sus doctrinas acudiendo a las autoridades de Aristóteles, Santo Tomás, Pedro da Fonseca y Domingo de Soto; pocas veces añade por su cuenta algunas cuestiones difíciles. A este grupo de obras pertenecen las siguientes: *Illustris explanatio Commentariorum P. D. Francisci Toleti, S. J. in octo libros Aristotelis de Physica Auscultatione per Reverendum Admodum Patrem Antonium Arias, ejusdem Societatis et Philosophiae in celebri Mexicanorum Academia professorem* y *Aliqua notatu digna super Commentaria P. D. F. Toleti in libros Aristotelis de Generatione et Corruptione.*

En otros escritos se muestra más original, y no sólo añade cuestiones y escolios a los autores antiguos (Aristóteles, Euclides, Juan de Sacrobosco), sino hasta observaciones y análisis propios; por ejemplo, acerca del calendario, de la construcción de relojes y sobre los fenómenos meteorológicos y astronómicos, según la ciencia de su tiempo. Tal se ve en sus obras: *In libros Aristotelis de Coe-*

---

[27] Cfr. J.E. Uriarte - M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, Madrid, 1925-1930.

[28] Cfr. J.M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, pp. 287-289.

lo scolia quaedam et praecipuae quaestiones; De rebus metheorologicis; y *Tractatus de Sphera Mundi partim* ex *veterum astronomorum partim* ex *recentiorum doctrina et observatione collectus per doctissimum P. Antonium Arias, Societatis Jesu.* Tiene además —escrito entre sus ocupaciones como catedrático de Biblia— un curioso tratado *De lingua originali.* En realidad, Arias fue un gran lingüista y filólogo pues en sus trabajos de exégesis bíblica sigue el texto latino oficial (*Versio Vulgata*), toma en cuenta el texto hebreo, el texto caldeo, el texto griego (*Versio Septuagintae*) y otros textos latinos. Toda esa erudición le sirvió para darse a la especulación en busca de la lengua original humana. Es un preludio de otros trabajos semejantes en la filosofía del lenguaje.

5. CLERIGOS SECULARES

1.- No fueron a la zaga los clérigos seculares que estuvieron laborando ya desde muy pronto y continuamente en la Nueva España. Uno de ellos, muy notable, fue Hernando Ortiz de Hinojosa, nacido en México, cuyo padre había sido uno de los conquistadores. Estudió en la Universidad y luego enseñó en ella, primero en la cátedra de artes, y después en la de prima de teología. Dominó la filosofía, la teología y varias lenguas: latín, griego, hebreo, caldeo y mexicano.

Fue vicario general del Arzobispado de México y canónigo de la Iglesia Metropolitana. De Felipe II recibió el cargo de obispo auxiliar de Guatemala, pero le sorprendió la muerte en 1597, antes de que pudiera ser consagrado como tal. "De su obra sólo se conocen los ocho

dictámenes que presentó en el Tercer Concilio Mexicano (1585), los cuales, además de su valor intrínseco, tienen el extraordinario interés de ser tal vez la primera contribución criolla a la Escuela jurídico-teológica española, cuyo espíritu y tendencia refleja sobre todo en *Discurso sobre repartimiento de indios, Dictamen sobre si conviene seguir la guerra contra los chichimecas* y *Resolución de doce casos sobre los contratos de los mineros y rescatadores de plata*"[29].

2.- Otro clérigo secular ilustre fue el bachiller Alfonso Muñoz. Había nacido en México, y fue de los primeros colegiales del Colegio de Santa María de Todos los Santos. Después de ordenado sacerdote, fue canónigo en Puebla, y luego lo fue en México, donde además fue deán; también fue obispo de Chiapas[30].

En la Universidad enseñó filosofía. Regentó la cátedra de artes, primero temporalmente, en 1587, y después en propiedad, desde 1590 hasta 1598, en que pasó a la de prima de teología. Además de algunas obras teológicas, dejó el título de *Expositio octo librorum Physicorum Aristotelis*[31].

He aquí un panorama de la producción filosófica novohispana en el siglo XVI.

M.B.

---

29 *Ibid.*, pp. 298-299. Cfr. F.H. Vera, *Compendio histórico del Concilio Tercero mexicano*, Amecameca, Méx., 1879.

30 Cfr. J.M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, p. 299.

31 Cfr. J.M. Beristán de Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, México, 1816-1821.

FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ, PRIMER FILOSOFO "MEXICANO"

Fray Alonso fue el iniciador del pensamiento filosófico en la Nueva España. Se discute si entre los indígenas había ya una filosofía; en general, se admite que, propiamente hablando, la filosofía en el Nuevo Mundo empezó con algunos misioneros hispanos que aportaron la cultura cristiana occidental para insertarla en las mentes de algunos moradores de las nuevas tierras recién descubiertas. Sea de ello lo que fuere, es opinión común que el P. de la Veracruz fue el "padre" de la filosofía en México.

Había nacido, hacia 1504, en Caspueñas, caserío del reino de Toledo. Después de cursar las primeras letras fue enviado por su padre, que tenía una buena posición económica, a la recién fundada —1508— Universidad de Alcalá de Henares en la que estudió gramática y retórica. Pasó después a la Universidad de Salamanca. Allí cursó artes —filosofía— y teología, en la que se graduó de maestro. En esa misma Universidad "leyó" un curso de artes que tuvo gran aceptación. Entre sus maestros salmantinos destacaron el célebre Francisco de Vitoria y Domingo Soto.

Ya ordenado sacerdote, aconteció que en 1553 fray Francisco de la Cruz, agustino, llegó a España para invitar

a jóvenes buenos y con estudios superiores, que quisieran venir a las tierras descubiertas a predicar la fe cristiana a los infieles y a civilizarlos con la cultura europea. ¿Qué fue lo que decidió al joven y brillante profesor universitario Alonso Gutiérrez a dejar un halagüeño porvenir, académico y social, y aceptar la invitación del P. de la Cruz? Se han aventurado varias hipótesis. Alguien dice que uno de los factores de la vocación misionera de Alonso fue el solemne acto académico —a mediados de 1535— en el que el maestro Francisco de Vitoria pronunció su relección "De aquello a lo que está obligado el que llega al uso de la razón —"*De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*"—. Es probable que el P. Alonso hubiera asistido a ese acto y que lo que dijo su maestro fray Francisco de Vitoria le haya impresionado tanto que hizo germinar la semilla misionera y docente que el joven catedrático llevaba ya en el alma. En este sentido —se dice— que el P. Alonso "había escuchado de labios de su maestro (...) las famosas Relectiones acerca de los indios, en las que el tema de los habitantes del Nuevo Mundo, había planteado a España los principales problemas del Derecho de Gentes, que el humanismo cristiano de los teólogos españoles y su genio, sembró para la historia de los Derechos humanos y su reconocimiento universal". Y le sucedió lo que "se dice de San Francisco Javier, de Vasco de Quiroga (...) y de otros muchos profesores brillantes de las universidades europeas o de cortesanos afortunados, en esta edad de oro del humanismo cristiano europeo: la tentación del Nuevo Mundo los sedujo haciéndolos los primeros americanos por decisión propia"[1].

[1]Miranda Godínez, F.: *Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano,*

Otros dicen que Alonso fue invitado a venir a la Nueva España para que enseñara la teología a los religiosos agustinos. Me parece más probable la opinión de Bolaño e Isla quien afirma que fray Francisco de la Cruz, después de estar dos años en la Nueva España —había venido en 1533—, regresaba a su patria "con el fin de reclutar y conducir a México nuevos ministros evangélicos de su orden"[2]. En Salamanca conoció al joven teólogo, que tal vez ya había pensado en hacerse misionero pues el P. de la Cruz "hablóle del servicio grande que podría prestar a la religión con sus letras en el Nuevo Mundo, y tan generoso y sin ambiciones mundanas debía ser el corazón del bueno de Alonso, que, dejando la posición halagüeña en que se encontraba, embarcóse para Méjico en compañía de nuestro P. Venerable" y de otros religiosos en la "tercera barcada" de agustinos que salieron de Sevilla hacia México. Durante el viaje el joven Alonso conversó con el P. de la Cruz y se portaba como si fuera religioso. Fray Francisco lo invitó a que se hiciera fraile. "Y así sucedió que desde aquel momento se sintió otro nuestro Fray Alonso y con tal ánimo y resolución, que no tardó en presentarse al P. Cruz, pidiéndole con gran fervor e insistencia le diese allí mismo el hábito"[3].

---

vol. 13 de *Humanistas novohispanos de Michoacán,* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich., 1982, 32 y 34.

[2] *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz,* Robredo-Porrúa, México, 1947, 19.

[3] Estas palabras y las anteriores entrecomilladas son de Gregorio de Santiago Vela citadas por Bolaño e Isla, *op. cit.,* 20.

Desembarcaron en el puerto de la Villa Rica de la Veracruz el 22 de junio de 1536. En esa ciudad el joven Alonso recibió el hábito agustino. "Y así por la amistad del P. Cruz, como por haber tomado el hábito Religioso en la Veracruz, se quitó el sobrenombre Gutiérrez y se llamó Fray Alonso de la Veracruz", como dice el cronista.

La comitiva llegó a México —ciudad— el 2 de julio del mismo año. Allí Alonso hizo el noviciado y, posteriormente, la profesión religiosa. No duró mucho tiempo en la ciudad pues en 1540 se fundó en Tiripetío (Michoacán) la primera Casa de estudios mayores para los jóvenes religiosos agustinos. El Padre Provincial Jorge de Avila envió a ese lugar a varios "lectores" de artes —filosofía— y de teología, entre los cuales destacaba el P. Alonso de la Veracruz. En Tiripetío fray Alonso empezó, de 1540 a 1542, a "leer" el curso trienal de filosofía. Al año siguiente repitió el curso en el convento de Tacámbaro (Mich.) del que fue electo prior. A petición suya los estudios fueron cambiados a Atotonilco (Gto.) donde prosiguió los cursos de filosofía.

En Tiripetío acudían a las clases de fray Alonso no sólo los religiosos sino también laicos. Así consta por el testimonio de algunos autores contemporáneos. Por ejemplo, el clérigo Juan Venegas, en 1562, afirma que vio al P. Veracruz "leer lecciones en el pueblo de Tiripetío, en Mechoacán, a religiosos y no religiosos"[4]. Entre los discípulos laicos del fraile estaba su alteza don Antonio Huitziméngari Mendoza y Calzontzin, hijo del último rey de los tarascos. Don Antonio se trasladó de Tzintzuntzan a Tiripe-

---

[4] Clta tomada de Francico Miranda Godínez, *op. cit.*, 36.

tío para oír las lecciones del fraile agustino. Y se dice que el noble tarasco enseñó su idioma a fray Alonso. Fray Diego Basalenque afirma: "Otros pudieron venir, así naturales como españoles, que ya había muchos en Michoacán; de D. Antonio se hace mención, por ser persona tan esclarecida"[5].

El 21 de septiembre de 1551 el emperador Carlos V firmó la cédula de fundación de la Universidad de México, la cual quedó así oficialmente constituida aunque las clases empezaron hasta el 25 de enero de 1553. En la solemne inaguración estuvo presente el virrey Don Luis de Velasco, con la Real Audiencia. Fray Alonso fue nombrado para la cátedra de Escritura. Y posteriormente —el 21 de julio del mismo 1553— fue designado también maestro de teología. No por eso dejó de cultivar la filosofía.

La obra filosófica de fray Alonso de la Veracruz

El primer *Curso de Filosofía,* escrito y publicado en la Nueva España —y en todo el Nuevo Mundo— se debe al célebre agustino Alonso. *Recognitio Summularum* (revisión de las Súmulas) se publicó en México el año 1554 por el impresor Juan Pablos. En la Portada de la primera edición leemos: *Recognitio, Svmmularum Reuerendi Patris Illdephonsi a Veracrvce Avgvstiniani Artivm ac sacrae Theologiae Doctoris apud indorum inclytam Mexicum primarii in Academia Theologiae moderatoris*. Mexici. Ex-

---

[5] *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* (1637), Ed. de Balsal, Morelia, Mich., México, 1989, 74.

cudebat Ioannes Paulus Brissensis. 1554. Se reeditó en Salamanca (España) en 1562, 1569, 1573 y 1593. La segunda obra filosófica del P. Alonso se titula *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis edita per Reverendvm Patrem Alphonsvm a Vera Crvce Augustiniani m. Artium atq. sacrae Theologiae magistrum in achademia Mexicana in noua Hispania cathedrae primae in Theologiae moderatorem...* Mexici, Excudebat Ioannes Paulus Brissensis. Anno. 1554. Se reeditó en Salamanca (España) en 1562, 1569 y 1572. La primera edición se reimprimió en Madrid en 1945. La tercera obra alonsina es *Phisica Specvlatio, aedita per R. P. F. Alphonsvm a Veracrvce Avgustinianae familiae Prouintialem, artium, et sacrae Theologiae Doctorem, atque cathedrae primae in Academia Mexicana in noua Hispania moderatorem.* En la parte de abajo se añade: *Accesit compendium spherae Campani ad complementum tractatus de coelo.* Excudebat Mexici Ioannes Paulus Brissensis. Anno Dominicae incarnationis 1557. Se reeditó en Salamanca en 1562, 1569 y 1573.

Estas obras proceden de lo que fray Alonso había "leído" —explicado— en los cursos de artes en la Universidad de Salamanca (España) —hacia 1532-1535— y después, ya en el Nuevo Mundo, en Tiripetío, en Tacámbaro y en Atotonilco —1540-1548—. Algunos dicen que el fraile agustino "leyó" tres cursos. En realidad fueron solamente dos pues el curso iniciado en Tacámbaro, fue terminado en Atotonilco. Así lo dicen expresamente autores antiguos, como Basalenque, el cual escribe: "Ya en aquel tiempo [1545] los ministros eran más, los estudiantes menos(...) y así pidió [fray Alonso] que el estudio se llevase a Atotonilco, lugar [a]partado donde acavó el estudio. El año de 1548, salió electo por Provincial acavado de leer el *se-*

gundo curso[6] Y el cronista Juan de Grijalva afirma: "Y en el capítulo le ordenaron que leyese un curso de artes en Tacámbaro, provincia de Michoacán de donde era prior. Y a petición suya se pasó el estudio a Atotonilco (...). Aquí se acabó el curso de artes"[7].

Fray Alonso también escribió de filosofía práctica: *Relectio de dominio infidelium et iusto bello,* que pertenece al derecho y a la teología, pero que contiene consideraciones filosóficas. En el manuscrito de la *Relectio de dominio...* está también una *Relectio de decimis.* Quedaron manuscritas *Contra iudiciariam astrologiam, Resolutio theologica,* citada varias veces en su Curso de filosofía. Se habla de otros manuscritos. Pero aquí nos interesa solamente lo relativo a la filosofía.

1.— *La Lógica*

En ese tiempo el curso de artes —filosofía— empezaba con las *Súmulas,* que eran compendios de lo que hoy es la lógica formal. El nombre de Súmulas les viene de la obra de Pedro Hispano (1220-1277) quien, entre otras obras, escribió —hacia 1250— *Summulae logicales.* Era un compendio de lógica que tuvo gran aceptación, fue ampliamente difundido y propició la publicación de obras similares. Las Súmulas contenían dos partes: la primera, llamada *logica antiquorum,* comprendía los elementos in-

---

6 *Ibid.,* 184.

7 *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España* (1624, Imp. Victoria, México, 1924, 590.

troductorios: los predicables, los predicamentos, los silogismos, los tópicos y los errores. La segunda parte abarcaba la *logica modernorum* en la que se trataban las propiedades de los términos: las diversas clases de *suposición*, los términos relativos, las ampliaciones y las restricciones de significado, y los términos distributivos. Las Súmulas llegaron a ser una introducción a la Dialéctica aristotélica. Durante dos siglos las Súmulas fueron muy populares y crecieron desmesuradamente, de suerte que fray Alonso critica la extensión de ellas y se propone omitir lo que le parece sin importancia.

La *Recognitio Summularum* de fray Alonso de la Veracruz se compone de dos partes: las Súmulas y la Dialéctica. Tiene una dedicatoria, un proemio y cuatro tratados. En la dedicatoria menciona que lleva muchos años dedicado a explicar la Dialéctica en la Nueva España y que publica su obra para "simplificar el trabajo de los estudiantes, presentándoles una exposición clara de los problemas y librándolos del tormento de los interminables silogismos de las ininteligibles aposiciones que más embarazan la inteligencia que la agilizan y la exornan".

Al principio de la *Recognitio* está una carta laudatoria de Cardillo de Villalpando, que había reformado la lógica durante su estadía en la Universidad Complutense. El, por encargo del Real Consejo de Felipe II, examinó la obra veracrucense, y escribe: "*ego sane his perlectis mirifice erga te affectus sum atque inter coetera non possum non magnopere probare studium tuum, accuratamque diligentiam, odium praeterea barbariei sophisticesque quam tu pestiferam belluam aut potius (ut ego loqui soleo) ingenio-*

rum carnificinam, saepenumero in his libris, ut decet, maledictis diris devoves, atque acerrimis verbis insectaris"[8].

Fray Alonso pretende sólo exponer lo necesario para el estudio de la filosofía como preparación a la teología. Así lo dice expresamente[9]. En el Proemio alaba la Dialéctica y cita a San Agustín, a San Jerónimo, a Platón, a Aristóteles, a Quintiliano y a Boecio. Menciona el nuevo rumbo que deberían seguir los estudios filosóficos y teológicos. Y cita a tratadistas europeos. Entre los españoles sobresalen —dice— Pedro Ciruelo, Luis de Carbajal, Gaspar Cardillo de Villalpando. Menciona al alemán Rodolfo Agrícola, autor de varias obras, entre ellas *De inventione dialectica* (1515), y al belga Francisco Titelman que publicó *Dialecticae considerationes libri sex*.

El P. de la Veracruz expone la definición, la división y la consecuencia. Después trata de los términos y de su división (pp. 17-28). En seguida explica ampliamente las propiedades lógicas de los términos: suposición, ampliación, restricción y apelación, como lo trae Pedro Hispano. Las propiedades lógicas de los términos —dice— ayudan a entender la verdad y la falsedad de los enunciados, y esto corresponde al lógico (p.39). Los términos y sus propiedades son una introducción, y aunque varios autores los traten ampliamente fray Alonso opina que hay que hacerlo brevemente. Y él lo hace sólo en la medida de lo necesario: "*et licet prolixius ab aliquibus adhuc ista quae praeambula sunt, tradantur, voluimus medium tenere que*

---

8 *Recognitio*... 2a. ed. en Salamanca (España) por Juan Bautista de Terranova, 1562, 4.

9 Cfr. *ibid.*, 9 y 41-42.

semper tenuerunt beati. An vero consequuti simus aliorum esto iudicium".

El *Tractatus de oratione* es el primero. Empieza nueva enumeración de capítulos —son 20—. Transcribe el texto de Pedro Hispano y lo comenta (pp. 42-80): habla del nombre, del verbo, de la proposición categórica, modal e hipotética, de sus propiedades absolutas y relativas, y de los modos de argumentación.

Viene después el *Tractatus exponibilium* (pp. 80-91). Aquí también hay nueva numeración (del I al XII). Analiza los enunciados exclusivos, exceptivos, reduplicativos, comparativos y otros más. En este punto Alonso recalca que los lógicos anteriores se extendían demasiado y manejaban sofismas. Sigue el *Tractatus syllogismorum* —tiene 20 capítulos— (pp. 91-118). Es —dice Alonso— la parte principal de la lógica. Transcribe el texto de Pedro Hispano y lo comenta. No admite la cuarta figura del silogismo porque piensa que es innecesaria, y explica la reducción de los modos de la segunda y de la tercera figuras a los modos de la primera. Expone *De arte inveniendi medium,* muy útil para los alumnos —dice—, y se detiene en explicar el silogismo con enunciados modales, el silogismo de exposición con exponibles y con términos oblicuos. Se refiere a los presupuestos y defectos del silogismo y habla del silogismo dialéctico que sólo produce probabilidad, y del silogismo litigioso que puede ser defectuoso en la materia, en la forma, o en ambas. Concluye con el entimema, la inducción y el ejemplo. Y dice: "*hic est finis illorum quae in Summulis tradi solent*" (p. 118).

Posteriormente el P. de la Veracruz se detiene largamente (pp. 118-145) a tratar el tema de la lógica *inventiva* puesta de moda por Rodolfo Agrícola y por otros autores. Esta lógica era una puesta al día de los *Tópicos* aristotélicos. Encuentra que el libro de Aristóteles no es de lo mejor que escribiera el estagirita y dice que fue completado por Cicerón, Boecio y Temistio, pero quien trató muy bien el tema —continúa Alonso— fue Rodolfo Agrícola —Rolef Huysmann—.

Acepta la definición de lugar que da Rodolfo Agrícola y dice: "el lugar es cierta nota común de la cosa, por cuyo aviso puede encontrarse lo que es probable en cualquier asunto" —*est communis quaedam rei nota, cuius admonitu quid in quaque re probabile potest inveniri" (Recognitio,* p.19). Pero añade la breve mención de Boecio: *"Locus est sedes argumenti"* (Ibid.). Clasifica los *lugares* comunes o dialécticos —*loci*— en intrínsecos, extrínsecos y medios. El lugar es *intrínseco* cuando el argumento se toma de lo que pertenece a la sustancia de la cosa sobre la que se pregunta (cfr. p. 120). En el capítulo III dice que el argumento se puede tomar de la definición, que es el lugar más importante porque muestra la sustancia de la cosa: es "la relación de la definición a lo definido". En el capítulo IV explica el lugar por la descripción, por la interpretación del nombre, por la diferencia, por el propio y por los sinónimos (que entra en la interpretación). Habla después de lo que acompaña a la sustancia, es decir, del lugar por el todo universal (capítulo V), por el todo integral (capítulo VI), por el todo cuantitativo (capítulo VII), por el todo potencial (capítulo VIII), por el todo modal (capítulo IX), por el todo local y temporal (capítulo X).

Se llaman lugares extrínsecos —dice— los argumentos que se toman de lo que está fuera de la cosa. Y son los que proceden de la oposición, de lo contrario, de lo disparatado, de lo mayor, de lo menor, de lo semejante y de lo desemejante, de la proporción y de la desproporción, de la proporcionalidad, de la autoridad y de la metáfora.

Se llaman lugares *intermedios* los que en parte son intrínsecos y en parte, extrínsecos, porque el argumento se toma de lo que en parte conviene a la cosa y en parte está fuera de la cosa[10].

Después fray Alonso trata de las falacias —sofismas— que define: tópico apto para engañar —*locus idoneus ad decipiendum*—. Dice que quien usa falacias tiene —puede tener— cinco metas: la redargución, contraria a la metafísica en cuanto que intenta llegar a dos proposiciones contradictorias, simultáneamente verdaderas; la segunda meta es contra la física porque quien la usa quiere obligar al adversario a aceptar algo claramente falso cuando es evidentemente verdadero. La tercera meta es lo opinable y va contra la dialéctica ya que intenta obligar a que se acepte una proposición improbable. La cuarta, es contra la gramá-

---

[10] Para más detalles se pueden ver: W. Redmond - M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, México, 1985, 13-99; de los mismos autores: *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México, 1987, 117-208. Algunos de los textos alonsinos están traducidos en *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, introducción y selección por M. Beuchot, Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich., 1988; otros textos selectos se hallan en AA.VV.: *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su obra*, en la misma Editorial, Morelia, Mich., México, 1992.

tica porque pretende obligar a que se acepte una proposición que es un vicio de lenguaje. La quinta, es contra la retórica porque se pretende obligar a admitir una repetición inútil —*nugatio*—.

Fray Alonso estudia en trece capítulos las trece falacias que enumera Aristóteles: seis lingüísticas y siete extralingüísticas. Las seis de dicción son: equivocación (ambigüedad), anfibología, de composición, de división, de acento, y de figura de dicción. Las siete fuera de dicción: de accidente, de lo dicho en cierto aspecto, ignorancia del elenco, de consecuente, de petición de principio, de la no-causa como si fuera causa, y de pregunta múltiple. Con la explicación de las falacias (pp. 147-156) termina fray Alonso su *Recognitio Summularum* a la que siguió la segunda parte del curso de la Dialéctica —hoy diríamos, de la Lógica—.

2.- *Dialectica Resolutio*

Esta es la segunda parte del curso de artes que fray Alonso "leyó" en la Casa de estudios mayores en Tiripetío, Mich. La obra está dedicada a la Universidad Mexicana, al rector, a los maestros y Doctores. Critica a los tratadistas por prolijos y por enseñar materias superfluas, o muy difíciles que superan la capacidad de los jóvenes estudiantes. Dice que él se concreta a exponer lo útil y necesario, como preparación a la física y a la teología (cfr. p. 5).

Antes de la explicación expone la naturaleza de la lógica. Se pregunta si es ciencia o no. Y responde afirmativamente porque la lógica —dice— produce asentimien-

tos mentales fundados en demostraciones. Es ciencia especial con objeto propio. Alonso distingue, como se hacía entonces, la lógica *utens* y la lógica *docens*. La *utens* es una disciplina común porque se emplea en las demás ciencias. En este sentido "*dialecticus artifex generalis nuncupatur*". La dialéctica se llama *modus sciendi* porque las ciencias se basan en ella. Entonces —dice— es más bien un arte: unión de muchos principios ordenados a un fin —*vocatur ars, ut dicit collectionem multorum principiorum ad unum finem*—. La dialéctica *docens* sí es ciencia especial, que tiene objeto propio: el ente de razón en cuanto común a todos los entes de razón —*subiectum Dialecticae est ens rationis...commune ad omnia entia rationis...(ideo) omnia quae in Dialectica tractantur secundum hanc considerationem entis rationis tractantur*".

La *Dialectica Resolutio* tiene tres partes, de acuerdo a las tres operaciones de la mente y a las obras lógicas de Aristóteles. En la primera fray Alonso trata de los cinco predicables, según el texto *Isagoge* de Porfirio. En la segunda, estudia las *Categorías* de Aristóteles y añade el tema de los llamados antepre-dicamentos y postpredicamentos. En la tercera parte analiza los *Analíticos Posteriores*. Dice que no toca los temas del *Perihermeneias* y de los *Analíticos Primeros* porque ya lo hizo en la *Recognitio*. Este tercera parte es muy importante —asegura— porque trata del silogismo *demostrativo*, a partir del cual surge el hábito de la ciencia.

Fray Alonso estudia el problema de los universales y se refiere a la doctrina de Heráclito, de Platón, de Aristóteles y de los nominalistas. Lo universal y necesario es propio de la ciencia —en sentido escolástico—. Distingue la

predicación de suyo *—per se—* y la predicación accidental. Estudia los axiomas y sus propiedades, los principios comunes y propios de la ciencia: los comunes se usan en todas las ciencias; los propios, sólo en una clase de ciencias. De acuerdo con Aristóteles, divide las ciencias en ciencias del *qué —quia—* y ciencias del *por qué —propter quid—*. En la ciencia *qué* sólo se demuestra un hecho; en la ciencia *por qué* se demuestra el hecho y su causa.

Después fray Alonso analiza la naturaleza y propiedades de los primeros principios, sobre todo su necesidad y evidencia. Los principios son —dice— proposiciones necesarias y evidentes de suyo: en ellas el predicado es de la esencia del sujeto. Para que el silogismo sea científico, las premisas y la conclusión tienen que ser necesarias pues de lo contrario sólo habría conocimiento probable que no produce ciencia.

Por todo lo anterior se ve la importancia que el P. de la Veracruz dio a la lógica —analítica y dialéctica— porque estaba convencido de que es indispensable para la filosofía porque enseña a formular argumentos rigurosos que servirían para la discusión. Por eso es que Alonso, después de explicar los axiomas y las reglas de inferencia —de acuerdo con Aristóteles— para que el alumno llegara a las conclusiones necesarias, proporciona también los elementos de una buena argumentación para las discusiones o debates. Por ello expone, con amplitud y competencia, la naturaleza y propiedades lógicas de los términos, de las proposiciones y su clasificación; expone la teoría de la *suposición* —referencia lingüística—, el ascenso y el descenso. En la lógica predicativa usa lo que actualmente se denomina cuantificadores. Incluso emplea nuevos sig-

nos de cuantificación[11] y la cuantificación de predicados. En la lógica proposicional se refiere a las proposiciones hipotéticas con tablas veritativo—funcionales.

Como se ve gran parte de la lógica alonsina sigue vigente.

3.- *Physica Speculatio* es el título de la tercera obra del fraile agustino y completa así el curso de artes que explicó en la Nueva España. En la portada del original leemos: *Phisica Specvlatio, Aedita per R.P.F. Alphonsvm a Veracrvce. Avgustinianae familiae Prouintialem, artium, et sacrae Theologiae Doctorem, atque cathedrae primae in Academia Mexicana in Noua Hispania moderatorem.* En la parte de abajo se añade: *Accessit compendium spherae Campani ad complementum tractatus de coelo.* Excudebat Mexici Ioannes Paulus Brissensis. Anno Dominicae incarnationis, 1557. La obra tiene 374 páginas a las que se añaden —con paginación diferente— 22 páginas —11 fojas— del Tratado de la esfera de Giovanni Campano de Novara. Fue reeditada —lo mismo que *Recognitio* y Dialectica Resolutio— tres veces en Salamanca (España): en 1562, 1569 y 1573. La edición de 1562 es igual a la impresa en México, pero no tiene el Tratado de Campano; en cambio, en la de 1569, reeditada en 1573, se añaden varias *speculationes* y algunos párrafos. Esto se puede ver en la obra de A. Bolaño e Isla[12]. En el prólogo fray Alonso se refiere nuevamente al estado lastimoso en el que se ha-

---

[11] Cfr. M. Beuchot: *Lógica y dialéctica en Fray Alonso de la Veracruz*, en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, UNAM, México, 1992, 14-16.

[12] Ver nota 2.

llaba la filosofía por aquel tiempo en Europa. Dice que los jóvenes pierden tiempo estudiando temas sin interés y totalmente inútiles y de los que podían repetir aquellas palabras del Evangelio *"per totam noctem laborantes nihil cepimus"* (Lc 5,5).

La obra tiene cinco Tratados que se titulan como los libros de Aristóteles: 1) *Octo libri physicorum*; 2) *De generatione et corruptione* —dos libros—; 3) *Meteorum libri* — tres libros—; 4) *De anima libri* —tres—; 5) *De coelo liber* — uno—. Viene en seguida el Tratado de Campano.

En el Proemio fray Alonso trata problemas generales acerca de la naturaleza de la física —hoy diríamos filosofía de la naturaleza—. El objeto de la física —dice— es el ente móvil (pp. 4-11). En vez de capítulos la obra tiene incisos. El les llama *speculationes*. Viene luego el comentario a los ocho libros aristotélicos de la física (pp. 3-154). En el libro I (pp. 18-48) se ocupa Alonso de la ciencia de la naturaleza y de los principios de las cosas naturales: materia, forma y privación. En el libro II (pp. 49-75) habla de la naturaleza en general, de las causas, de la fortuna y de la casualidad. En el III explica el movimiento y el infinito en orden al poder divino (pp. 76-89). En el libro IV se refiere al lugar, al vacío y al tiempo. En el comentario al libro V estudia la alteración, el aumento y el movimiento local (pp. 107-119). En el VI trata del continuo y de lo indivisible en relación al tiempo y al movimiento. Al explicar el libro VII (pp. 129-143) considera aspectos particulares del movimiento y del motor, de la aceleración, etc. En el VIII trata del motor inmóvil y de la posibilidad de un mundo eterno (pp. 144-154). En este caso dice que lo generable y corruptible no puede ser eterno; en cambio, lo incorrupti-

ble, como el cielo, los ángeles y el alma, sí pudo ser producido desde siempre: Dios pudo crearlos *ab aeterno*, aunque de hecho todo es temporal (pp. 145-147). En estos temas fray Alonso recurre al principio aristotélico-tomista *quidquid movetur ab alio movetur* y dice que los ángeles mueven a los cuerpos celestes que no se mueven a sí mismos; Dios es el motor inmóvil en todos aspectos y carece de duración y de sucesión.

En la *Physica* fray Alonso manifiesta su gran erudición porque cita autores como Santo Tomás, Alberto de Sajonia, Averroes, Avicena, Algacel, Egidio Romano, Escoto, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, Cayetano, Juan Mair, Marsilio de Inghen, Juan Buridano, Pablo Véneto, y otros más. Esto indica que Alonso estaba al tanto de lo que escribieron de filosofía los grandes pensadores de siglos pasados.

En el *Liber unicus de coelo* (pp. 155-172) —en Aristóteles son cuatro libros— plantea varios problemas, como, por ejemplo, si el universo es perfecto, si el cielo es cuerpo simple o compuesto de materia y de forma sustancial, si todos los cuerpos simples son esféricos, si el movimiento circular propio del cielo puede ser perfecto, si el cielo se mueve por una inteligencia o por una forma informante, si el cielo es animado, si toda la tierra es habitable. Afirma que la tierra es completamente redonda y que el cielo tiene forma esférica. Cuando trata el tema de si la materia del cielo, la del mundo lunar y sublunar, es diferente, fray Alonso tiene como probable la opinión afirmativa de San Alberto Magno y de Santo Tomás, pero cree que es más probable la opinión de los que afirman que es

la misma: *"Mihi probabilior est sententia quae tenet unam esse materiam coelorum et istorum inferiorum"* (p.15a)[13].

En *Super libros de generatione et corruptione* fray Alonso comenta los dos libros del estagirita (pp. 173-216) y repite que sólo tratará lo necesario: *"Quae necessaria late et aperte trademus"* (p. 173). Estudia la generación y la corrupción en general y en particular referidas al hombre y a la Eucaristía. Cuando estudia el libro II trata de las cualidades primarias y secundarias, de los elementos y de otras cosas más.

En los comentarios a los *Meteoros* aristotélicos (pp. 217-261), que fray Alonso reduce a tres libros —en Aristóteles son cuatro— estudia el influjo de los cielos y de los astros en los seres inferiores. Acepta ese influjo aun en el hombre, pero sin que destruya su libertad. Trata del aire y de fenómenos meteorológicos, de los cuatro elementos, de si los cometas son de naturaleza celeste y de si se pueden usar de pronósticos, de los vientos, de las mareas, de los rayos, de los ríos, de las fuentes, del arcoiris, del halo, de los parhelios, de los metales (plomo, plata), y de las piedras preciosas, etc. etc.

Por último, en los comentarios *In III libros de anima* Alonso obviamente se refiere a los libros aristotélicos (pp. 262-273). Ante todo, se plantea el problema de dónde estudiar los temas del alma. Y concluye: como el alma es espiritual e inmortal —no surge de la potencia de la mate-

---

[13] Para más detalles acerca de los comentarios alonsinos al *De coelo* se puede ver E. C. Frost: "El libro único acerca del cielo de fray Alonso de la Veracruz", en AA.VV., 285-309, citado en la nota 10.

ria— deberían estudiarse en la metafísica, lo mismo que el tema de los ángeles y de las almas separadas, pero como el alma humana es la forma sustancial del cuerpo físico orgánico, corresponde a la física —filosofía natural—. Y dice: todo lo que "contituye un ser natural pertenece a la ciencia física, y nadie puede negarnos que el alma racional, juntamente con el cuerpo, constituye un ser natural, que es por lo que el hombre representa un ser de la naturaleza y compuesto de elementos naturales. Es evidente entonces que su conocimiento pertenece al ser físico"[14]. Por supuesto Alonso acepta la definición aristotélica del alma: *"actus primus corporis physici"* (p. 265). Por lo mismo tratar del alma corresponde a la física: *"absolute considerando dicendum est tractatum de anima ad physicam et non ad metaphysicam pertinere"* (p. 265). Trata en seguida de la esencia del alma y de las tres clases de alma, según Aristóteles y la tradición escolástica: alma vegetativa, alma sensitiva y alma intelectiva.

En el libro II (pp. 274-309) Alonso se refiere a la sensación en general y a los sentidos externos y explica cada uno de ellos. Los sentidos externos —dice— se distinguen por su objeto formal y no por los diferentes órganos corporales. Para la sensación exige —como varios escolásticos— una *especie sensible* porque —asegura— aunque toda sensación es producida por la potencia y por el objeto sólo se realiza mediante una representación que en cierto modo viene del objeto y llega a la potencia. Esta representación es precisamente la *especie sensible impresa*. Poste-

---

[14] Fray Alonso de la Veracruz: *Investigación filosófica natural: los libros del alma,* Libros I y II, introducción, versión y notas por O. Robles, UNAM, México, 1942, 6.

riormente trata de los sentidos internos: sentido común, fantasía, estimativa y memoria sensitiva. Estudia el problema de si el alma se distingue realmente de sus potencias y se inclina por la sentencia que defiende la distinción real, aunque considera probable la sentencia contraria agustino-escotista —no distinción real—. Se refiere también al apetito sensitivo y a las pasiones del alma.

Posteriormente, al comentar el libro II *De anima* (pp 310-344) trata del alma intelectiva y de sus potencias. Da preferencia a la razón sobre la voluntad. Expone la doctrina tomista del entendimiento agente y pasivo, que son dos potencias realmente distintas. Al hablar del entendimiento especulativo y del entendimiento práctico dice que son la misma potencia con funciones diferentes: el especulativo, por extensión, se hace práctico —"*intellectus speculativus extensione fit practicus*"—. En la especulación quinta trata de la memoria y dice que ella conserva las "especies" las cuales representan lo universal, aunque también, lo singular. En este punto se aparta de la opinión de Santo Tomás. Y esto lo aflige pues escribe: "*conclusionem praedictam tenet Scotus et communis opinio contra S. Thomam. Atque cum alias doctrinae eius tam simus affecti, per quam et profecimus, non mirum si in tantillo ab eo deviemus, cum solum in Christi verba iuraverimus*" (p. 323).

En la especulación sexta se pregunta fray Alonso si el entendimiento es una facultad distinta de la razón y afirma que son la misma facultad con diferente función ya que la razón tiene como objeto propio el orden del conocimiento, y el entendimiento tiene como objeto propio la verdad. Habla de la abstracción —simple aprehensión— por medio de la cual conocemos la esencia de las cosas, y de la

composición —juicio— con la que conocemos su existencia.

Más adelante trata de la voluntad —apetito intelectivo— y del libre albedrío el cual, aunque está en la voluntad se relaciona con el entendimiento puesto que entendimiento y voluntad son los elementos de la persona. Cuando fray Alonso estudia el problema de la inmortalidad del alma tiene que recurrir a la fe porque conocía bien la dificultad, que viene desde Aristóteles, en admitir que el alma, forma sustancial del cuerpo, pueda subsistir sin el cuerpo —ser inmortal— pues si alma y cuerpo son coprincipios —según la doctrina escolástica—, es decir, si uno es solamente en función del otro, ¿en razón de qué subsiste el alma después de la muerte? Y aunque pretende demostrar racionalmente la inmortalidad se da perfecta cuenta de que recurrir para ello a las operaciones espirituales —se dice que son independientes del cuerpo— es un argumento débil y se ve obligado a concluir: "Entre los católicos no hay duda de que el alma racional es inmortal o incorruptible porque esto lo tienen por la fe" —*"Apud catholicos non esse dubium animam rationalem esse immortalem et incorruptibilem, quia hoc habent de fide"*—[15].

En la especulación última se pregunta fray Alonso si el alma separada conoce y en caso afirmativo, qué conoce. Antes había tratado el tema del conocimiento intelectual de las cosas materiales por abstracción de los "fantasmas" —ahora les llamamos imágenes—. Y dice que lo material es conocido intelectualmente en su razón univer-

---

[15] *Physica Speculatio,* 416.

sal, pero añade que nuestro entendimiento también puede conocer clara y distintamente lo singular, aunque luego Alonso titubea y asegura que este conocimiento de lo singular es tan sólo indirecto y por cierta reflexión al "fantasma". Adviértase que aquí el fraile agustino intentó unir las dos opiniones clásicas en este punto: tomismo y escotismo, pero defiende como más segura la posición tomista.

En la *Physica* también estudia varios puntos de la metafísica tradicional como, por ejemplo, el tema del ser y el tema de Dios. Afirma que el conocimiento intelecutal es superior al conocimiento sensible. Y en este caso asegura: lo primero que capta nuestro entendimiento es el ser —*"Illud autem quod primo intellectus concipit, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens"*[16], que es precisamente, como se sabe, lo que había escrito Santo Tomás: *"Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens"*[17]. El concepto del ser es universal y significa analógicamente a Dios y a las creaturas, a la sustancia y a los accidentes.

El objeto de la inteligencia —continúa el agustino— no son las cualidades, ni la idea de ser, sino el ser real, actual o posible, es decir, nuestra alma no conoce naturalmente sino la forma en la materia pues la materia tiene ser por la forma[18]. Por lo cual el objeto de nuestro entendimiento son las esencias materiales. Tal es su condición: *"Haec est conditio nostri intellectus ut intelligat formam*

---

16 *Ibid.*, s5, 13a; *"nil cognoscitur nisi inquantum participat de ratione entis, cum ens sit obiectum intellectus"*, ibid.

17 *De ver.*, q. 1, a. 1.

18 Cfr. I *Phys.*, s. 2, 25a.

in materia corporali existentem"[19]. Nuestro conocimiento intelectual es, pues, abstractivo porque no conocemos el ser natural de las cosas, sino su semejanza en el entendimiento. Antes había afirmado lo contrario. Pienso que en este punto, como en algunos otros, fray Alonso no estaba completamente seguro de la opinión tomista.

Para llegar por la razón a Dios es necesario partir del ser porque si el ser es universalísimo nada puede haber fuera de él. Aquí interviene la analogía. Como el ser es análogo se dice primero y principalmente de Dios —"*quod si non (dicitur) univoce, ergo analogice, quia primo et principaliter de ipso Deo*"—[20]. Es decir, de los efectos —las creaturas—, el hombre llega al conocimiento de la causa —Dios—[21] mediante el método, llamado dionisiano, de afirmación, negación y eminencia.

En el libro VIII de la *Physica* fray Alonso trata de las perfecciones divinas y dice que Dios es acto puro, infinito, eterno, la verdad primera; su esencia es existir —"*de intrinseca ratione Dei est existere*"—; es decir, en Dios esencia y ser se identifican —"*suum esse est sua esentia*"—, —"*ipse est suum esse*"—; Dios es el abismo de las perfecciones[22]. Y así sigue discurriendo —"especulando"— acerca de los temas clásicos de la filosofía escolástica en relación a Dios.

---

[19] *Dialectica Resolutio*, f. 15v.
[20] *Ibid.*
[21] Cfr. I *Phys.*, s. 3, 7b.
[22] Cfr. *Ibid.*, s. 3, 8b.

He aquí, a grandes rasgos, los puntos principales de la filosofía "mexicana" de aquel insigne varón fray Alonso de la Veracruz, primer sembrador de la simiente filosófica en la mente curiosa de varios habitantes de la Nueva España.

Conclusión

El pensamiento de fray Alonso ha sido suficientemente estudiado, tanto que no creo exagerado afirmar que él fue el que puso los cimientos de la filosofía en la Nueva España. Lo dice expresamente el cronista fray Diego de Basalenque: "(En Tiripetío) dio principio en nuestra provincia, y aun entiendo que en toda la Nueva España, a los estudios mayores, porque no he sabido que por este tiempo hubiese otros"[23]. Y sabemos que fray Alonso fue el que fundó en Tiripetío la primera Casa de estudios mayores (1540-1546) para la Orden de los agustinos.

Bernabé Navarro asegura que el mérito de fray Alonso consiste en haber sido el "primer maestro de filosofía y el primer autor de obras filosóficas en el Nuevo Mundo. Pero no sólo tuvo el mérito de ser el primer maestrro y autor en el campo de la filosofía, sino que sus obras de esta materia no sólo fueron las primeras, sino casi las únicas que fueron impresas en toda la época colonial"[24].El mismo

---

[23] *Historia...*, 64.
[24] "Fray Alonso de la Veracruz, misionero de la Filosofía", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, núm. 50 (mayo-julio de 1984), 342.

autor señala que el estilo alonsino sobresale por su sencillez y brevedad[25]. En cambio, otros opinan que, sobre todo sus obras lógicas, "no son sencillas. Los 'libros de texto' que compuso pueden sorprender a profesores de lógica de hoy (...), el estilo es escueto y bastante denso, y su contenido (salvo cuando informa sobre temas rutinarios) es a menudo profundo y de considerable dificultad"[26]. Estoy de acuerdo con W. Redmond. Quien lee los libros alonsinos no encontrará sencillez, sino densidad y dificultad porque el estilo es denso y alambicado, un tanto cuanto barroco (*avant la lettre*). Ciertamente era el estilo acostumbrado en su tiempo. Esto, desde luego, en nada disminuye el valor de este primer filósofo "mexicano". El nació en España, sin embargo su culminación cultural y su madurez filosófica tuvieron lugar —de 1535 a 1561— aquí donde pensó, expuso y publicó sus tres obras filosóficas fundamentales. No se le quiera exigir más de lo que podía dar en las circunstancias concretas en las que vivió. El no pretendió originalidad, ni podía tenerla pues su tiempo era de difusión —muchas veces simple repetición— de la escolástica europea. Y sin embargo, fray Alonso no se quedó en simple repetidor ya que en su obra hay elementos nuevos e influencias de los renacentistas.

El propósito primordial del fraile agustino fue formar pensadores que supieran discutir con argumentos sólidos y estrictos, en materia filosófica, teológica, religiosa, política y sociológica. Y no sólo se concretó a la enseñanza teórica, sino que fue a la práctica —aquí está precisamente su "apostolado"—. Por Basalenque sabemos que el maestro

---

[25] Cfr. *Ibid.*, 341.

[26] Redmond, W., *La lógica mexicana...*, 17.

agustino, en las vacaciones y en Pascua, salía con sus discípulos a recorrer la "tierra caliente" y predicar el Evangelio a los naturales. En este sentido J. Hernández Luna dice: "Por la íntima compenetración de la teoría y la práctica, del pensamiento y de la acción de sus enseñanzas, de sus lecciones, de su cátedra y de su prédica evangélica a los naturales de Tierra Caliente, es fray Alonso de la Veracruz una de las grandes figuras de la educación universal. Y es un privilegio para *Tiripetío* haber sido durante seis años un ejemplar tan perfecto de pedagogo, una figura tan acabada de educador, de maestro y de filósofo"[27].

Lo que hizo fray Alonso basta para hacer de él el más conspicuo representante del pensamiento filosófico en la Nueva España —hoy México—. Creo que con razón se ha dicho que el agustino nos dejó "un curso completo de filosofía especulativa, bien digerida y elegantemente expuesta según el progreso hasta entonces alcanzado"[28]. Su calidad como maestro fue ampliamente conocida y elogiada en su tiempo. Por eso no me parece exagerada la opinión del historiador P. Mariano Cuevas que, al referirse a los profesores de la recién fundada Universidad Real y Pontificia, escribió: "La mayor parte (...) fueron personajes decorativos. La verdadera columna de ella por su mérito personal y por su eficaz trabajo, fueron, en primer término, el P. Veracruz, para quien Cervantes de Salazar tuvo estas bien merecidas frases: 'el más eminente maestro en artes y en teología que haya en estas tierras (...); sujeto de

---

27 "Fray Alonso de la Veracruz en Tiripetío", en *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas...*, 31; ver nota 10 al final.

28 Gutiérrez Casillas, J., *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, México, 1974, 102.

mucha y varia erudición, en quien compite la más alta virtud con la más exquisita y admirable doctrina' (...). El dio la nota de sincera ciencia a los estudios, y no sólo en la Universidad, sino en toda la Iglesia y virreinato de la Nueva España"[29].

O. Robles, traductor y comentarista de obras de fray Alonso dice: "Debemos hacer notar (...) que el estilo de Fray Alonso es árido, pobre y monótono; sin embargo, es claro y bastante preciso, si bien en algunas partes es confuso, lo que se explica atendiendo al deseo de ser breve. En algunas cuestiones da demasiada importancia a la autoridad de los teólogos o filósofos y descuida la consistencia del argumento; en otras ocasiones repite innecesariamente las razones y sus silogismos se muestran débiles y anémicos. Es en ocasiones tan marcado el afán de esquematismo, que pensamos los redactó rápidamente como apuntes para ser desarrollados en la exposición oral, o bien pretendiendo que sólo sirvieran a sus discípulos como sinopsis para ejercitar sus disposiciones dialécticas"[30].

No estoy completamente de acuerdo con Robles, sin embargo acepto algunas de las afirmaciones que hace. De cualquier manera nadie podrá negar que fray Alonso de la Veracruz fue el iniciador de la filosofía en México[31]. Y no

---

[29] *Historia de la Iglesia en México,* Ed. "Revista Católica", El Paso Texas, 1928, t. II, 292.

[30] "En torno al 'De Anima' de Fray Alonso de la Vera Cruz", en *Filosofía y Letras,* vols. 47-48, UNAM, México, 1952, 258.

[31] Algunos autores hablan de Filosofía náhuatl, por ejemplo, y de otras etnias donde los nativos ya "especulaban"de temas filosóficos. Creo que todo depende de lo que se entienda por filosofía. En el sentido

sólo de la filosofía pues él formó las bibliotecas de los conventos de Tiripetío y de Tacámbaro —fueron las primeras que hubo en el Nuevo Mundo—. Cuando regresó a Michoacán, en 1572, trajo de España "sesenta cajones" de libros, y con otros que le fueron llegando, organizó las bibliotecas —Librerías se llamaban entonces—. Y aun hay quien afirma que fray Alonso explicó la filosofía "con la profundidad y con la erudición que se acostumbraba en las universidades de la España Imperial"[32]. Y aunque gran parte de la filosofía alonsina esté superada, quedaron varios puntos de lógica, que no han perdido vigencia. Incluso se le puede llamar defensor de los derechos humanos —lo fue en favor de los indios tarascos— y el primer maestro del derecho agrario en la Universidad de México y el autor del primer tratado escolar de esta materia[33]. Por todo ello fray Alonso no ha perdido actualidad. Prueba de esto es que se sigue estudiando su pensamiento y su rica personalidad. Varias doctrinas suyas se pueden aplicar a nuestro tiempo. Hoy, como en el siglo XVI, "necesitamos una lógica que nos enseñe a argumentar en pro de la justicia, una antropología filosófica encaminada a defender los derechos humanos y una filosofía social que procure en todo el logro del bien común. Todo esto lo encontramos en fray Alonso, pensador pretérito tendido en el pre-

---

usual opino que fray Alonso fue el iniciador de una cierta filosofía. Además, no es este el lugar para discutir el tema.

[32] O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, M. Porrúa, México, 1950, 12.

[33] Cfr. S. Zavala "Fray Alonso de la Veracruz iniciador del Derecho agrario en México", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, n. 50 (1984), 345.

sente hacia el futuro, de perenne actualidad"[34]. Por eso muy bien se le puede llamar el primer filósofo "mexicano".

J.R.S.

Referencias bibliográficas.

AA.VV., *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y Facetas de su obra*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 1992.

Beuchot, M., "El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Veracruz", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 50 (mayo-julio de 1984), 251-273.

Beuchot, M.—González Ruiz, E., "La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz", en *Nova Tellus* 3 (1985), UNAM, México.

Beuchot, M., *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Introducción y selección de textos, Universidad Mi-

[34] M. Beuchot: "Introducción general a la Antología de fray Alonso de la Veracruz", 26. Ver nota 10.

choacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich., 1988.

Beuchot, M., "Lógica y Dialéctica en Fray Alonso de la Veracruz", en *Dos Homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, UNAM, 1992, 13-24.

Beuchot, M.-Redmond, W., *La Lógica mexicana en el siglo de oro*, UNAM, México, 1985.

Bolaño e Isla, A., *Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, Robredo-Porrúa, México, 1947.

Cerezo de Diego, P., "El problema de la 'infidelidad' en Fray Alonso de la Veracruz" en *Revista de Filosofía*, UIA, México, n. 50 (1984), 293-310.

Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz y el Derecho de Gentes*, Porrúa, México, 1985.

Gallegos Rocafull, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951.

Gómez Robledo, A., *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Porrúa, México, 1984.

Gutiérrez, A., *Fray Alonso de la Veracruz. Los libros del alma*, UNAM, México, 1942.

Ibargüengoitia, A., "Fray Alonso de la Veracruz, testigo de su tiempo", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, n. 50 (1984), 277-290.

PEDRO HORTIGOSA U ORTIGOSA

El P. Ortigosa (1547-1626) fue uno de los más famosos jesuítas que vinieron a la Nueva España. Había nacido en la Villa de Ocaña (del arzobispado de Toledo) en 1547. En la Universidad de Alcalá estudió Filosofía y se graduó bachiller. Una vez graduado entró en la Compañía de Jesús en 1564. En la misma Universidad de Alcalá estudió Teología. Aprovechó tanto en ella que, terminado el curso y sin ser todavía sacerdote, sucedió en la cátedra de Teología Moral a su maestro el P. Juan Azor. También leyó Teología en Plasencia. Y cuando lo esperaban en su Provincia de Toledo para la cátedra de Prima de Teología fue enviado a fundar los Estudios de la Provincia de México. Era el año de 1576. Vino a México "destinado a leer una cátedra de teología, pero no habiendo por entonces quien la oyese, pareció más acertado, por no carecer tanto tiempo de tan hábil maestro, que siguiese el curso de artes con los discípulos del P. Pedro López de Parra o lo volviese a comenzar como en efecto lo ejecutó el 19 de octubre de 1576"[1].

---

[1] *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión,* publicada por Carlos Bustamante, México, 1841-42, t I, p. 115.

Después de leer Artes leyó Teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo durante cuarenta años. Y "fue Maestro de los insignes Maestros que ha tenido la Compañía en aqueste Reino. Llegó a ser Decano de la Facultad de Teología en esta Real Universidad. Leyó la Teología Escolástica al Señor Don Pedro Moya de Contreras, Arzobispo, Virrey y Visitador de la Real Audiencia de México... Murió con gran paz a once de Mayo de mil seiscientos y veinte y seis, de ochenta años de edad, después de haber honrado a la Compañía sesenta años, e ilustrado esta Real Universidad cuarenta y cuatro"[2].

Ya decano de los teólogos, en 1598 y 1599, preside la graduación de licenciatura y doctorado de Juan de Aranguren y de Fray Agustín de Zúñiga. Florencia certifica que el P. Ortigosa tenía tanta fama que fue "aclamado por Maestro común de los Doctores y Maestros de la Real Universidad. Donde llegaron tiempos, en que los que leían en ella las cátedras de Filosofía y Teología, eran todos discípulos suyos y jurados profesores de su doctrina; y esto no solo de los Doctores y Maestros del Clero sino también de las otras sagradas Religiones de los cuales muchos habían sido en Filosofía discípulos suyos"[3].

No consta por cuánto tiempo enseñó Filosofía. Ciertamente la enseñó antes de leer Teología. No debió ser

---

[2] *Crónica de la Real y Pontifica Universidad de México,* Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaén, México, 1931, l. II, c. IX, p. 114.

[3] *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España, dividida en ocho libros,* Francisco de Florencia, México, 1964, l. III, c. XX, pp. 186-187.

por mucho tiempo pues sabemos que el virrey "quiso que el curso de filosofía lo leyese el P. Ortigosa en la real Universidad... No se determinó a aceptar este honor... Pero... tampoco se pudo resistir a las grandes instancias con que los señores arzobispo y virrey pretendieron que a lo menos los dos insignes maestros Pedro de Hortigosa y Antonio Rubio recibiesen el grado de doctores, como se ejecutó con gran aplauso y aceptación de todos los miembros de la Real Universidad y singular honra de la Compañía"[4].

Durante su vida el P. Ortigosa no publicó nada. Por eso es que a fines de 1603 los jesuítas más graves de la Provincia de México se reunieron en Congregación y escribieron al Prepósito general de la Compañía y le manifestaron su "reconocimiento al mucho provecho que ha hecho el P. Pedro de Ortigosa no sólo a la provincia, sino a todo el reino, y viendo también la gran estima y satisfacción que dará cualquier cosa suya que se imprimiera, como que es deseo común de esta provincia y de todas las de España, le pidieron encarecidamente que atendiese a poner en orden cualquier cosa suya para poderla imprimir; y a V. P. suplica y encarga la congregación ordene a dicho padre que se anime a escribir e imprimir"[5].

De él quedan varias obras manuscritas de Teología. En la Biblioteca Nacional hay tres manuscritos del P. Ortigosa: *De Deo, De sacramento poenitentiae,* y *De fide.* En el libro *De Deo* trata varios temas de la Teodicea: existencia de Dios y sus principales atributos: perfección, sim-

---

4 *Historia de la Compañía...* del P. Fco. Javier Alegre, t. I, p. 119.
5 *Historia de la Compañía...* p. 410.

plicidad, infinitud, bondad, unidad, eternidad, inmutabilidad; del modo como el hombre conoce a Dios, de la ciencia divina, de la voluntad, de la justicia, de la misericordia, de la providencia, etc. Curiosamente en el tratado *De fide* dedica una larga cuestión (la cuarenta) al tema de la guerra.

La fama y autoridad del P. Ortigosa fueron justamente celebradas por sus contemporáneos. Así podemos concluir con Gallegos Rocafull. Dice que el P. Ortigosa "tiene una copiosa información, se mueve con soltura en las cuestiones difíciles, su argumentación es briosa y contundente, y su exposición clara y ceñida; destaca sobre todo la ecuánime ponderación con que siempre procede, que le acredita de hombre prudente como sabio y explica que, como fray Alonso de la Veracruz, fuese querido y respetado por propios y extraños. Sus decisiones y consejos se escribían literalmente y se conservaban religiosamente; en la Universidad era objeto de grandes distinciones y en el Colegio de San Pedro y San Pablo su recuerdo mantuvo viva la emulación de sus sucesores, quienes, al seguir su ejemplo, levantaron a gran altura la enseñanza de la teología e hicieron de aquel centro un fecundo plantel de teólogos y filósofos insignes, con los que la Compañía de Jesús se puso a la vanguardia del movimiento intelectual de la Nueva España"[6].

---

[6] *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM., México, 1951, pp. 236-237.

Bibliografía:

Gallegos Rocafull, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM., México, 1951.

Ibargüengoitia, A., *Suma filosófica mexicana,* Porrúa, México, 1980.

Larroyo, F., *La Filosofía Iberoamericana,* Porrúa, México, 1978.

Mayagoitia, D., *Ambiente filosófico de la Nueva España,* Jus, México, 1945.

J.R.S.

ANTONIO RUBIO

El P. Rubio (1548-1615) nació en la villa de Rueda o Roda, en las cercanías de Medina del Campo, (España), el año 1548. Inició sus estudios en el Colegio Máximo de Alcalá de Henares, y en esta misma ciudad ingresó en la Compañía de Jesús (1569). Fue uno de los más insignes maestros que la Compañía envió a la Nueva España para perfeccionar los estudios superiores que con tanto éxito había comenzado el P. Pedro Sánchez (1526-1609).

El P. Rubio vino a México el año 1576, y a fines de octubre del año siguiente empezó su magisterio de filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, con aceptación y aplauso general, de modo que la Real y Pontificia Universidad de México —en la que enseñó teología durante doce años— le revalidó los estudios hechos en Alcalá y el año 1594 le confirió los grados de licenciado y doctor en filosofía y en teología. Fue llamado "padre de los peripatéticos mexicanos". Este docto escritor y agudo filósofo fue tan ilustre que la Universidad de Alcalá prescribió que sus alumnos estudiaran el texto de Rubio: "la Universidad de Alcalá por auto muy honorífico a la Compañía y al P. Rubio, mandó que todos los cursantes de

aquella famosa Academia siguiesen aquel mismo plan de filosofía, con grande gloria de la Universidad de México, de cuyo gremio salió tan celebrado maestro"[1].

Fue nombrado procurador de la Provincia Mexicana el 2 de noviembre del año 1599. Regresó a su amada Alcalá donde enseñó hasta su muerte acaecida el 8 de marzo de 1615.

El P. Rubio publicó en Europa las numerosas obras que había pensado y redactado en el Colegio Máximo del tranquilo Tepotzotlán, Méx. Los libros son:

1) *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá, 1603; Colonia, 1605);

2) *Commentarii in libros Aristotelis de anima* (Alcalá, 1611, Colonia, 1613 y 1621);

3) *Commentarii in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Madrid, 1615, Colonia, 1617)

4) *Commentarii in libros Aristotelis de ortu et interitu* (Madrid, 1609, Colonia, 1619);

5) *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu* (Alcalá, 1605);

6) *In libros Physicorum Aristotelis Commentarii et Quaestiones* (Alcalá, 1620).

Todas estas obras, con excepción de 3), están en nuestra Biblioteca Nacional. El año 1625 se publicó en Lyon, Francia, una nueva edición en cinco tomos. De to-

---

[1] F.J. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1841-1842, t.I, p. 125.

das estas obras la más famosa es la *Logica* (Comentarios a la Lógica de Aristóteles) tanto que se reeditó en Valencia en 1607 y después en Colonia en 1609 y en 1615. Al compendio de esta obra se le conoce como Lógica Mexicana porque aquí fue escrita y enseñada por el P. Rubio. El título completo es: *Logica Mexicana R.P. Antonii Rvvio, Rodensis Doctoris Theologici Societatis Jesu. Hoc est Commentarii Breviores et maxime perspicui in universam Dialecticam una cum Dubiis et Quaestionibus hac tempestate agitari solitis.*

La Lógica de Rubio (en la redacción original tiene dos tomos) fue muy estimada en España, Francia y Alemania. La Universidad de Alcalá, mediante una comisión especial, "decretó y determinó que la dicha Lógica, así examinada y aprobada, se recibiese en esta Universidad por Autor propio, y como tal se leyese y explicase por los Catedráticos de Artes en las aulas; dando para ello licencia y confirmando lo decretado por el claustro Su Majestad el Rey nuestro Señor, como patrón de la dicha Universidad". En efecto, el 29 de octubre de 1605 se dio la "Provisión Real, por la cual Su Majestad confirma el decreto de la Universidad y manda se guarde" (En las páginas de introducción a la edición complutense de la Lógica están el decreto y la Provisión Real).

1.- *Lógica.* Se trata de un amplio (608 páginas), sólido, erudito, comentario a toda la Lógica del Estagirita. En la primera parte comenta la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles; en la segunda, comenta la *Interpretación,* los *Primeros* y *Segundos Analíticos,* los *Tópicos* y los *Elencos* aristotélicos. Cita y conoce a los comentaristas griegos y a Sto. Tomás, Duns Escoto, Alejandro de Hales, Durando, Gabriel Biel, Tomás de Vío, Soto, Fonseca, Toledo, Suárez y Vázquez. Al comentar las *Categorías* trata

ampliamente la cuestión de la analogía del ser. Dice que la categoría sustancia no se aplica a Dios. "La lectura de la obra confirma que fue un acierto utilizarla como libro de texto porque es un perfecto manual de dialéctica escolástica; tiene información copiosa, claridad de exposición, método firme, facilidad de lenguaje y sobre todo el espíritu de la Escuela"[2].

2.- *Filosofía de la naturaleza.* Al comentar Rubio la Física de Aristóteles expone la doctrina común de su tiempo. Por lo que se extiende en tratar cuestiones hoy totalmente superadas por falsas o por abstractas. Si la ciencia experimental y su método no había nacido —o estaba en sus inicios— ¿cómo exigir al P. Rubio lo que no podía dar? El trata, pues, de acuerdo a la época, las cuestiones de los principios, de las causas, de la materia y de la forma —hilemorfismo—, de la privación, del movimiento, del tiempo, del lugar, de la cantidad, de la divisibilidad, etc. Cita abundantemente autores antiguos, como Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Anaxágoras, Platón, Avicena, Averroes, Alberto el Grande, Tomás de Aquino, Ockham, Capreolo, Escoto, etc. y autores de su tiempo, como Vitoria, Cano, Toledo, Fonseca, Soto, Vázquez y Suárez.

3.- *Psicología.* Los Comentarios de Rubio al *De anima* (641 páginas) están dedicados al Sr. Ildefonso de la Mota, obispo de Tlaxcala, al que le unía una sincera y profunda amistad: "ciertamente —dice— pudieron las vicisitudes y causas, que cada día surgen, apartarnos bastante

[2] Gallegos Rocafull, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951, p. 303.

por la distancia del lugar y apenas consiguieron que se suprimiera o al menos disminuyera nuestro trato cotidiano del que por algún tiempo (ojalá hubiera sido más largo) disfrutamos; no obstante, no pudieron lograr que el verdadero afecto, una vez plantado en nuestra alma, jamás disminuyera". En sus *Comentarios* destaca Rubio la importancia del estudio del alma, que es "el compendio de las obras divinas porque contiene la excelencia de todas las cosas espirituales y corporales, y es el centro en el que se unen lo espiritual y lo corporal". Generalmente sigue la doctrina de Sto. Tomás, aunque en algunos puntos se aparta de él, como al tratar de si las "especies inteligibles" que produce el entendimiento agente representan lo universal o lo singular, afirma: "la primera (opinión: representan lo universal) me parece más probable, únicamente por la autoridad de Sto. Tomás, pero la segunda (representan lo singular) se prueba con razones más eficaces y a las que difícilmente se puede responder, de aquí que hoy es defendida casi por todos. Por lo cual me decidí a defender esta última". La sentencia tomista le parece imposible —*est naturaliter impossibile quod intellectus agens producat speciem repraesentantem naturam universalem, sed semper et necessario producit speciem repraesentantem singulare"*—. Aquí se ve inmediatamente el influjo de Suárez. Lo mismo cuando habla del conocimiento del universal.

Cuando trata la cuestión del alma separada asegura, con Avicena, que "el estado de separación no es ni violento ni preternatural al alma, sino simplemente natural"; y añade la sutileza de que esto "*licet non per se primo, sed per se secundo*". Otro punto —en realidad fueron pocos—

en el que se aparta de la doctrina tomista —y sigue a Suárez— es el del principio de individuación.

En los *Comentarios* (320 páginas) al *De coelo et mundo* aristotélico expone la física y la astromonía del Estagirita, por ejemplo, la doctrina de los cinco elementos, las cuatro cualidades, que la tierra es el centro del universo, que el cielo se mueve circularmente, etc. Pero estos errores —y otros más— eran errores de la época y que cedieron con el nacimiento y progreso de las ciencias experimentales. Bien es cierto que el P. Rubio en esta obra —y en las demás— tiene afirmaciones basadas en la experiencia, pero se trata de una experiencia rudimentaria y más bien de sentido común pues el experimento científico no había aún aparecido ni se habían producido los aparatos apropiados para la investigación.

4.- *Conclusión.* La filosofía de Rubio es la escolástica de su tiempo, filosofía decadente que apuntaba ya a un renacimiento. Si todavía él trata algunas cuestiones inútiles y bizantinas y recurre a silogismos alambicados es porque le pesaba aún una tradición de siglos. Sin embargo, no se le puede negar cierta originalidad, profundidad y dominio —del latín, de la historia y de la filosofía—, agudeza de ingenio, claridad y hasta elegancia. Sus conocimientos son sólidos y profundos; su erudición es abundante y casi siempre de primera mano; su estilo, correcto; su método, claro aunque a veces difuso. Si cita defectuosamente (de ordinario los autores aparecen con simples abreviaturas: Greg., Alen., Gab., Henr., etc.) es porque en aquellos tiempos no se tenían las exigencias metodológicas que tenemos ahora y porque daba por supuesto que todos sus lectores sabían a quiénes se refería.

El P. Rubio es una de las glorias de la Compañía en la Nueva España. Con Fray Alonso de la Veracruz —al que supera en muchos puntos— es un digno representante de la calidad de los estudios filosóficos novohispanos. Así, "la Nueva España quedaba, pocos años después de inaugurar sus cátedras de filosofía, en primera fila, en franca y leal competencia con las Universidades españolas"[3].

Rubio es esencialmente tomista —por formación y por tradición—. Menéndez y Pelayo lo catalogó entre los tomistas "disidentes"[4]. Y lo es en cuanto que no se concreta a repetir lo dicho por el de Aquino, sino que lo comenta, lo perfecciona y, en algunos puntos, se aparta de él. Por ello no se le puede llamar el Suárez de la Nueva España (como algunos pretendieron). La verdad es que el pensamiento filosófico de Rubio es aristotélico-tomista. Basta leer sus obras para darse cuenta de ello. En el epílogo de sus Comentarios al *De anima* él mismo dice: *"Et haec sufficiant pro his commentariis Aristotelicis ad laudem et gloriam Triadis Sanctissimae, Beatissimae Deiparae, Angelicique Doctoris Divi Thomae, cujus doctrinam tamquan humilis discipulus secutus ac tutatus sum, ex qua emanare profiteor quidquid laude dignum in eis repertum fuerit"* — "Y baste lo dicho para estos comentarios al libro de Aristóteles hechos para alabanza y gloria de la Santísima Trinidad, de la bienaventurada Madre de Dios, y del Angélico Doctor Sto. Tomás cuya doctrina, como humilde

---

3 Mayagoitia, D., *Ambiente filosófico de la Nueva España,* Jus, México, 1945, p. 167.

4 Cfr. *Inventario Bibliográfico de la Ciencia Española,* v. III, Emecé, Buenos Aires, 1947.

discípulo, he seguido y defendido y de la que, confieso, proviene cuanto en ellos se encuentre digno de alabanza"—. Termino con las palabras de otro jesuíta insigne, el P. Alegre: "La Universidad de México tiene la gloria de contar entre sus doctores al que la Universidad de Alcalá reconoció por tan insigne maestro"[5].

Referencias bibliográficas.

Falcón de Gyves, C., "El P: Antonio Rubio, S.J. Sus Comentarios a los libros De Anima de Aristóteles", en *ábside* (revista de cultura mexicana) IX (1945), pp. 83-102.

Gallegos Rocafull, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951, pp. 291-315.

Osorio Romero, Ignacio, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM, México, 1988. Fundamental para la vida, la obra y las actividades de Rubio.

Redmond, W., "Lógica y ciencia en la Lógica mexicana de Rubio", en QUIPU (Revista latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología) I, México, enero-abril de 1984.

Reynoso, L., "El P: Antonio Rubio, S.J: Sus Comentarios a los libros De Coelo et Mundo de Aristóteles", en

[5] *Op. cit.*, p. 409.

Duc in Altum, Revista del Seminario de México, año XII (1947), pp. 92-103.

Robles, O., *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* M. Porrúa, México, 1950, pp. 74-97.

J.R.S.

DIEGO MARIN de ALCAZAR (o ALCAZAR).

Nacido en 1640, fue uno de los más fecundos escritores de la Nueva España y un aguerrido polemista. En las obras que de él se conservan vemos sus amplios conocimientos y su dominio de la dialéctica.

Como teólogo escribió libros de teología moral, de teología dogmática e incluso de mariología. De 1667 a 1703 escribió diecinueve obras, que se conservan en la Biblioteca Nacional. En ellas se advierte que el P. Marín, conoce las nuevas ideas teológicas de Europa, en especial las de los jesuitas Vázquez, Molina y Suárez. Por ejemplo, en las controversias acerca de la gracia y de la libertad, de la libertad y de la ciencia divina, se adhiere decididamente al molinismo y refuta con vigor la sentencia de los tomistas.

También destacó en filosofía. De él existen en la Biblioteca Nacional tres obras —tal vez escribió más—: *Curso trienal de Filosofía* (1667), *Comentarios a los Físicos de Aristóteles* (1668) y *Metafísica* (1669). En el *Curso* trata los temas que solían tratar los autores en aquella época pues contiene un *Liber unicus summularum*, unas *Disputationes in libros Aristotelis de Ortu et Interitu*, y unas *Disputationes in libros Aristotelis de Anima*. En los *Comentarios* procede más libremente que en la dialéctica pues le pare-

ce que ha entrado "al ameno campo del conocimiento de las cosas naturales" —dice— y ahí como que está en contacto con la realidad. En esta obra trata los mismos temas que trataban los escolásticos de su tiempo. En varios puntos se aparta de la doctrina tradicional y aporta novedades, apenas conocidas en la Nueva España, o totalmente ignoradas. Así, por ejemplo, dice que los principios intrínsecos del ser natural son la materia y la forma sustancial, pero añade que también lo es la *subsistencia*, y niega que lo sea la privación como lo defendían los partidarios de la filosofía aristotélico-tomista. De acuerdo con Suárez —y más remotamente con Escoto— afirma que la materia primera —ellos le llamaban materia *prima*— tiene existencia propia independientemente de la forma, aunque ambas existan con la misma existencia. La materia —según el P. Marín— es la parte sustancial *determinable* que en unión con la forma constituye el compuesto; y es de la misma especie en los cuerpos celestes y en los "sublunares" —la doctrina tradicional enseñaba que la materia de los cuerpos "lunares" y la de los "sublunares" era específicamente diferente—. Afirma que la forma da el ser a las cosas y que ya está en potencia en la materia. Defiende la doctrina común de la unicidad de la forma sustancial en el compuesto.

En este libro Marín (de Alcázar) trata cuestiones teológicas, por ejemplo, prueba la existencia de la causa primera —Dios— y su acción en las causas segundas, niega la predeterminación física de los tomistas —más bien de los bañecianos— y explica —de acuerdo con la opinión de Molina— cómo Dios concurre con las causas segundas, especialmente con las causas libres. Habla de la "potencia obediencial" de todas las cosas para ser elevadas por Dios

en la producción de efectos sobrenaturales. Cuando trata los temas comunes en filosofía de la naturaleza —movimiento, tiempo, lugar, duración, vacío, espacio, acción, etc.— hace una breve referencia al arte como "imitación de la naturaleza". Defiende terminantemente la posibilidad de la creación eterna, a la manera tomista.

En el tercer manuscrito *Disputationes in universam Philosophiam Scholasticam quam Metaphysicam scientiam universalissimam vocant* Marín repite varios puntos ya tratados en los *Comentarios* y en el libro *De Anima* —al que remite varias veces y que actualmente se desconoce—, y trata de la esencia y de los atributos del ente, del ente de razón y de la nada, de la trascendencia y de la univocidad del ente, del ente incorpóreo, y de las operaciones del entendimiento.

En relación a los entes reales niega tanto la distinción real entre esencia y existencia —tomismo—, como la distinción formal *a parte rei* —escotismo— y defiende la doctrina suareciana de la distinción de razón con fundamento en la realidad. Afirma que el ente es trascendente, aunque juzga probable la sentencia contraria y prueba vigorosamente que el ente es unívoco. El entendimiento —"potencia espiritual cognoscitiva"— tiene por objeto formal lo verdadero y conoce tanto lo singular como lo universal, pero conoce lo singular antes que lo universal —doctrina de Francisco Suárez y de Escoto—; sin embargo, el entendimiento no llega inmediatamente a lo real, sino a su "especie". El acto de la intelección consiste físicamente en la cualidad —"especie impresa"— que es la causa formal para que el entendimiento pase de la potencia al acto.

En este libro el P. Marín repite lo que ya había tratado de las operaciones intelectivas y añade varias cuestiones lógicas, como la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento, la ciencia, la verdad, la falsedad, las proposiciones, la demostración, los sofismas, etc.

Sin duda ninguna el P. Marín (de Alcázar) es el más eminente representante de la filosofía escolástica —y también de la teología— del siglo XVII en la Nueva España. Ningún autor como él manifiesta la amplitud de temas, la ingeniosidad de argumentación, la abundancia de información y la viveza polémica que tienen sus obras. El sabía muy bien que sus doctrinas, en muchos puntos opuestas a la doctrina comunmente enseñada entonces —el tomismo— y la escotista, no iban a ser fácilmente aceptadas. Por eso las defiende con vigor y convicción porque, en todo caso, —opinaba acertadamente—, tienen el mismo derecho que las otras a ser enseñadas y defendidas.

Los avances del pensamiento escolástico que significaron el conocimiento y la aceptación de las obras de los jesuitas españoles Vázquez, Molina y sobre todo Suárez, encontraron en sus hermanos de religión en la Nueva España decididos y estusiastas defensores como Andrés de Valencia (1578-¿?), Agustín Sierra (1653-¿?), pero especialmente Diego Marín (de Alcázar) que tiene el mérito indiscutible de haber sido el primero que introdujo en el México colonial una auténtica renovación de la vieja filosofía escolástica. Nadie busque en él originalidad —históricamente no era posible—, pero sí se le ha de admirar la valentía y el entusiasmo en haber refrescado —con aires nuevos— el ambiente filosófico de la Nueva España. Sus obras de teología yacen en la Biblioteca Nacional espe-

rando una mano amiga que las dé a conocer. Son el testimonio de un espíritu decidido que difundió el molinismo y el suarecianismo en unas circunstancias que ciertamente no eran propicias para una renovación cultural.

Referencias bibliográficas.

Gallegos Rocafull, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951.

Ibargüengoitia, A., *Filosofía Mexicana. En sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México, 1990.

Id., *Suma Filosófica*, Porrúa, México, 1980.

J.R.S.

SOR JUANA INES DE LA CRUZ

Nació en la alquería San Miguel Nepantla (Edo. de México) el 12 de noviembre de 1651. Murió en la ciudad de México el 17 de abril de 1695. Además de sus brillantes y conocidas dotes poéticas destacó también en la filosofía. Se hizo religiosa porque quería vivir sola y porque deseaba —dice— "no tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros"[1]. En filosofía —como casi en todas las materias— fue autodidacta. Conoció la Escolástica y escribió —a la manera de entonces— unas *Súmulas*, hoy perdidas. Su pensamiento filosófico se expresa sobre todo en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* y en el *Primero Sueño*. En toda su obra Sor Juana procede con gran cautela para no caer en falsedades. No se fía mucho de la capacidad del entendimiento y propone conocer primero sus límites. De sí misma confiesa: "vivo siempre tan desconfiada de mí, que ni en esto ni en otra cosa me fío de mi juicio"[2]. La cautela se convierte en duda. Más aún, manifiesta cierto desprecio hacia el conocimiento sensorial.

---

[1] *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,* en *Obras Completas,* Col. Sepan Cuantos, Porrúa, México, 1977, 831.

[2] *Ibid.,* 839.

Pero donde mejor se advierte su preocupación por el conocimiento es en el *Primero Sueño*. Todo el poema expresa el afán humano de buscar la verdad. Con esta ocasión Sor Juana reflexiona acerca del conocimiento. Se trata de una obra filosófica, escrita en verso —a la manera de su tiempo—; el lenguaje literario no es obstáculo porque la poetisa tenía una extraordinaria facilidad para escribir en verso y porque así podía expresar mejor su pensamiento en materia filosófica.

Sor Juana se maravilla de la "máquina del universo", filosofa de las cosas más "menudas y materiales" porque —dice— no hay criatura, por baja que sea, "que no pasme el entendimiento, si se considera como se debe"[3]; se asombra hasta de las vueltas que da un trompo y de otros acontecimientos simples y cotidianos. Tanto que llega a decir: "Se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito"[4]. Respecto de las cosas hace consideraciones matemáticas y geométricas; pero va más allá y se propone "investigar a la naturaleza"[5], es decir, se propone hacer filosofía. Y nos habla de razón, de entendimiento, de ser, de esencia, de sustancia, de participación, de método, de memoria, de estimativa, de imágenes, de concepto confuso, de "especies", de reducción metafísica. En el *Sueño* Sor Juana sueña que todo —aun el alma— sueña: "el sueño todo, en fin, lo poseía;/ todo, en

---

[3] *Ibid.*, 838.
[4] *Ibid.*, 839.
[5] Cfr. *Primero Sueño*, op. cit., 198.

fin, el silencio lo ocupaba"[6]. De modo que la vida es sueño: "sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser si no sueño es cosa soñada, es sueño... enseña, más concluyentemente, más radicalmente aún, la poetisa filosófica"[7].

La intención de la monja jerónima era "discutirlo todo"[8]. Por eso se dedica a "medir la cuantidad inmensa de la Esfera"[9] para ir acumulando imágenes de todo. Mientras el universo duerme, el entendimiento va copiando "las imágenes de todas las cosas"[10]. Lo hace porque en el sueño se ha liberado del cuerpo: "corporal cadena, / que grosera embaraza y torpe impide/ el vuelo intelectual con que ya mide/ la cuantidad inmensa de la Esfera"[11]. Así el alma encumbrada en la cima de un monte conoce la realidad y se coloca en un punto que parece constituir un mundo aparte: "haciendo cumbre de su propio vuelo,/ en la más eminente/ la encumbró parte de su propia mente,/ de sí tan remontada, que creía/ que a otra nueva región de sí salía"[12].

Hay aquí una doctrina escolástica, pero superada porque el entendimiento, liberado del cuerpo e impulsado por el afán de conocer, ve "todo lo creado". Por eso insiste

---

6 *Op. cit.*, 186.
7 J. Gaos, "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, n. 37, t. X. julio-septiembre, 1960, 68.
8 Cfr. *Sueño*, 196.
9 *Ibid.*, 189.
10 *Ibid.*, 188.
11 *Ibid.*, 189.
12 *Ibid.*, 191.

Sor Juana en que el alma "toda convertida en su inmaterial ser y esencia"[13] inicia el "vuelo intelectual" del conocimiento que no se habrá de concretar a los "efectos naturales", sino que buscará remontarse más allá de este mundo. Por una parte, pues, anhelo ambicioso de conocerlo todo: "el fin a que aspiraba era estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios;... Con esto proseguí, dirigiendo siempre... los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas"[14]. Por otra parte, manifiesta desconfianza hacia el entendimiento porque naturalmente es limitado: "y el de comprender orden relativo/ sigue, necesitado/ del delentendimiento/ limitado vigor, que a sucesivo/ discurso fía su aprovechamiento:/ cuyas débiles fuerzas, la doctrina/ con doctos alimentos va esforzando"...[15]. Y sin embargo, a veces Sor Juana piensa que el entendimiento debe ser estimulado para que prosiga en el afán de conocerlo todo.

De sí misma dice que a veces disentía, "excesivo juzgando atrevimiento/ el discurrirlo todo,/...Pues si a un objeto solo —repetía/ tímido el pensamiento—/ huye el conocimiento/ y cobarde el discurso se desvía;/...porque teme —cobarde—/ comprehenderlo o mal, o nunca, o tarde"[16] (*Ibid.*, pp. 196, 197 y 198).

---

[13] *Ibid.*, 189.
[14] *Respuesta*... 831.
[15] *Sueño*, 194.
[16] *Ibid.*, 196, 197 y 198.

De todos modos, lo propio del entendimiento es ordenar. Para tener ideas claras se necesitan orden y unidad. Y el alma, asombrada ante el "inordenado caos" de la realidad, vuelve sobre sí, se recoge y llega a la unidad ordenada. Esto supone —y exige— un método que ayude a desarrollar la capacidad de un recto ascenso a la verdad[17].

Sor Juana recurre a la *intuición*. Pero advierte que no es el camino adecuado porque el entendimiento no puede "con un intüitivo/ conocer acto todo lo crïado"[18]. Por eso acepta el discurso por el que el entendimiento, "en su operación misma reportado", haciendo escala, de un concepto en otro, va ascendiendo grado a grado hasta formar la ciencia de los universales —"donde de la materia se desdeña"—[19]. Pero lo hace para volver al singular ante cuya diversidad el entendimiento "juzgó conveniente/ a singular asunto reducirse,/ o separadamente/ una por una discurrir las cosas"[20].

La poetisa, ante la posibilidad de intentar el camino de la modernidad, se queda en la concepción tradicional donde las cosas vienen a ceñirse "en las artificiosas/ dos veces cinco categorías"[21]. Por eso el método es una "reducción metafísica que enseña/...ciencia a formar de los universales"[22]. Nos encontramos, pues, ante una fluctua-

---

17 Cfr. *ibid.*, 195.
18 *Ibid.*, 194.
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*

ción —¿duda cartesiana?— de Sor Juana: por una parte está el "afán ambicioso" de conocer todo —"vuelo intelectual" audaz e irreprimible—; por otra, parece que el entendimiento al conocer los singulares, diversos y desordenados, en verdad no los conoce. El alma queda indecisa: "estos, pues, grados discurrir quería/ una veces. Pero otras disentía,/ excesivo juzgando atrevimiento/ el discurrirlo todo"[23]. Además, el entendimiento rehúsa conocer las cosas separadas "que cuanto más se implican conbinadas/ tanto más se disuelven desunidas"[24]; el entendimiento da la espalda, y tímido y cobarde huye el conocimiento de un objeto solo, como si no tuviera relación con el todo[25]. Por lo que se ve que la realidad supera a "las fuerzas de la inteligencia". Ante esta oposición Sor Juana confiesa a la vez el atrevimiento de la inteligencia —afán de conocimiento universal— y la inmensidad y riqueza de la realidad. Así la audacia se convierte en fracaso y el afán de conocimiento universal es un "delito", un "insolente exceso"[26].

Estas indecisiones de la "Décima Musa" se debieron quizá no tanto a desconfianza de la capacidad intelectiva, sino a escrúpulo religioso por intentar un conocimiento racional de las verdades dogmáticas, o más bien a precaución para no verse expuesta a problemas con el Santo Oficio. Así se advierte en la *Respuesta*: "confieso que muchas veces este temor (a escribir de asuntos sagrados) me ha

---

[23] *Ibid.,* 196.
[24] *Ibid.,* 193.
[25] Cfr. *ibid.,* 197.
[26] *Ibid.,* 198.

quitado la pluma de la mano y ha hecho retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento... ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio"[27]. Lo innegable es que la poetisa opta por la realidad, que no puede ser encasillada en las "artificiosas" categorías aristotélicas.

Así termina el sueño de Sor Juana, que soñó que el afán de saber es solamente un sueño: "quedando a luz más cierta/ el Mundo iluminado, y yo despierta"[28]. Ya despierta, duda de la razón y se refugia en la fe y en la Teología porque la mente humana "a la Causa Primera siempre aspira"[29], aunque sin olvidar el afán ambicioso de conocer todo. Y precisamente por estas oscilaciones —mejor, a pesar de ellas— Sor Juana señala el tránsito de lo tradicional a lo nuevo. Su naturaleza —ávida de saber y profundamente inquieta— "desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones... ni propias reflejas... han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí"[30]; tendía con vehemencia a lo moderno, pero su amor a lo tradicional, —o más bien su temor— le impedía defender abierta y claramente lo nuevo. Así el *Primero Sueño* viene a significar en Sor Juana el fracaso del conocimiento —intuitivo y discursivo—

---

27 *Respuesta,* 829.
28 *Sueño,* 201.
29 *Ibid.,* 191.
30 *Respuesta,* 830.

que es solamente un sueño. Pero la poetisa —afirma acertadamente Gaos— no buscaba una solución al problema de la efectividad del saber, menos aún "filosofar en verso sobre los límites del conocimiento". Por su experiencia personal el *Sueño* de Sor Juana tiene por resultado el "del fracaso de su afán de saber, del que había orientado su vida toda"[31].

El *Sueño* es un poema filosófico único, que habla elocuentemente de los conocimientos filosóficos —amplios y profundos para la época— de la monja jerónima. "Si en la *Respuesta* a *Sor Filotea* la poetisa crea la mejor prosa de su época y muestra ya las preocupaciones que habrán de dar significación histórica al siglo XVIII, en el *Primero Sueño* transmite al pensamiento de lengua española un poema filosófico tan original, que no guarda comparación con ningún otro, ni contemporáneo ni posterior. 'La literatura de lengua española, dice el maestro Gaos, sería paupérrima en este género..., si no contara con éste, y éste no cuenta en la historia universal... como y donde debiera... por la ignorancia' de los historiadores"[32].

La "Décima Musa", además de ser una decidida defensora de los derechos de la mujer a la cultura, además de ser una innovadora en varios puntos, fue la expresión crepuscular de la agonía —lucha— del pensamiento filosófico del siglo XVII y de la aurora —un poco tímida todavía— del espíritu moderno, racionalista y crítico, que bus-

---

[31] Gaos, *op.cit.*, 67.
[32] R. Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1963, 159.

caba nuevos caminos para el pensamiento en la Nueva España.

Referencias bibliográficas

Castro López, R.O.: *Sor Juana y el Primer Sueño*, Xalapa, Ver., 1982

Gaos, J.: "El sueño de un sueño", en *Historia Mexicana*, v. X, El Colegio de México, México, 1960, 54-71.

López Cámara, F.: "El cartesianismo en Sor Juana...", en *Filosofía y Letras*, XX, n. 39, (julio-septiembre de 1951), México, 107-131.

Moreno, R.: "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM., 1983, 147-159.

O'Gorman, E.: "La filosofía en la Nueva España", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. XIII, n. 3.

Pfändel, L.: *Sor Juana Inés de la Cruz. La Décima Musa de México. Su vida, su poesía, su psique*. UNAM., México, 1963.

Ricard, R.: "Reflexiones sobre el 'Sueño' de Sor Juana Inés de la Cruz", en *Revista de la Universidad de México*, XXX, 4 (dic.-enero de 1975-6), 25-32.

Sabat De R., G.: *El "Sueño" de Sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad*. Tamesis Books Limited, London, 1976.

Sor Juana Inés de la Cruz: *Primero Sueño*, en *Obras Completas*, t. I (Ed. A. Méndez Plancarte), FCE. México, 1951. Ibid. t. IV, FCE. México, 1957.

Trabulse, E.: "El hermetismo y Sor Juana Inés de la Cruz", en *El círculo roto*, FCE. México, 1984, 75-91. También en *Lecturas Mexicanas*, SEP. 54, México.

J.R.S.

FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Francisco Xavier Clavigero nació en Veracruz, en 1731. En su niñez, debido a cargos políticos de su padre, tuvo oportunidad de tratar a los indígenas mexicanos, en el pueblo de Teziutlán, Puebla, y, además, en el de Xamiltepec, Oaxaca. Cursó las humanidades en el Colegio de San Jerónimo, de Puebla, dirigido por los jesuitas, y la filosofía y la teología en el de San Ignacio, también de esa corporación en esa ciudad. En 1748 ingresó en el noviciado de la Compañía, en Tepozotlán; y en 1750 comenzó la carrera sacerdotal, que terminó en 1755. Enseñó en el Colegio de San Gregorio, de México, y después en el de San Francisco Xavier, de Puebla, los cuales estaban destinados a la educación de los indígenas. Se desempeñó en la cátedra de filosofía en Valladolid (hoy Morelia), donde coincidió durante un año con Don Miguel Hidalgo, que era alumno, y en 1766 enseña en Guadalajara, donde al año siguiente es deportado por la orden real que expulsaba a la Compañía de Jesús de España y de sus colonias. Residió en Ferrara y en Bolonia, ciudad esta última en la que murió en 1787. Sus obras más célebres han sido su Física particular (al parecer única parte que redactó de un *Curso filosófico* que había proyectado) y su *Historia antigua de*

México, en la que recupera el pasado indígena y defiende a los indios americanos de muchas calumnias que les lanzaban Buffon, Pauw, Raynal y otros ilustrados[1].

Clavigero recibió la filosofía moderna desde su tradición escolástica; es decir, no intentaba de modo simple y sin más la destrucción de la anterior filosofía, sino la renovación o revitalización de la misma. Más aún, hay muchos rasgos de su filosofía en los que se manifiesta el sano eclecticismo de una y otra. (No en balde Gamarra y otros de los coetáneos suyos se llamaron "eclécticos" y no tanto "modernos"). Uno de esos rasgos de eclectisimo aparece en dos textos de esas dos obras, a saber, (i) la exposición de los sistemas del mundo, en su *Physica Particularis* (sin fecha precisa, pero cuando estaba todavía en México) y (ii) la defensa que Clavigero hace del alma del indio americano como igual a la de los europeos en su *Storia antica del Messico* (escrita en Italia y publicada, en italiano, en Cesena: Ed. Giorgio Bisiani, 1780).

Esta mezcla y este eclecticismo se ven de modo bastante claro, en primer lugar, en la defensa que hace de los indios americanos. En efecto, en la *Historia antigua de México* se contienen partes que son todo un tratado de antropología filosófica y de filosofía de la historia. En esos pasajes se alcanzan a ver huellas de la defensa del indio que se hizo en la escolástica humanista, como la de fray Bartolomé de las Casas y la de fray Alonso de la Vera

---

[1] Cf. F. X. Clavigero, *Historia antigua de México*, de. M. Cuevas, México: Porrúa, 1974.

Cruz, a veces más profundas que las que pudieran haber hecho los ilustrados mismos, ya que era precisamente contra algunos ilustrados, como De Pauw y Raynal, contra los que se luchaba. Silvio Zavala muestra la defensa de los derechos humanos en ambas épocas, la escolástica y la ilustrada (o moderna). Pues bien, la obra de Clavigero, a pesar de su ilustración, no deja de tener un fuerte sabor a la defensa escolástica del indio, basada en las raíces ontológicas del ser humano que son manifestadas por la cultura, pero que no se reducen sólo al aspecto cultural, como lo reducía la mayoría de los modernos. Según dice él mismo, "las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos"[2].

Clavigero rebate a Cornelio de Pauw sus críticas de los americanos en lo tocante al alma, aludiendo al ingenio de los mismos y a sus logros culturales. Pauw decía que los americanos estaban *abatidos*. Clavigero responde que, aun cuando han sufrido una tremenda opresión, y no se les ha dejado desarrollar sus talentos, no desmerecen de los europeos en sus capacidades mentales (memoria, entendimiento y voluntad). Pauw decía, por ejemplo, que los Indios tienen una memoria tan menguada que no pueden recordar lo del día anterior; Clavigero asegura que eso es totalmente falso, como lo tiene él comprobado, que convivió con los indios (y hasta aprendió su lengua), mientras que Pauw tenía sólo información de segunda mano. No sólo puede alegarse que desde el siglo XVI los indios dieron muestras de una gran capacidad de aprender las cien-

---

[2] *Ibid.*, p. 518.

cias europeas, sino que Clavigero mismo los vio hacer eso cuando fue profesor en los colegios de San Gregorio, de México, y de San Francisco Xavier, de Puebla, que la Compañía de Jesús destinaba especialmente a la educación de los indígenas. Allí mostraban muchas veces aventajar a los europeos tanto en virtudes intelectuales como en virtudes morales.

De manera semejante a Las Casas, Clavigero pondera mucho los logros culturales de los indios en su gentilidad, a saber, su lengua, sus leyes y su religión —a pesar de reconocer defectos en esta última—, que daban testimonio de su elevada capacidad intelectual. Pauw acusaba a los indios de tener intelecto obtuso y voluntad débil y fría, es decir, eran desamorados y estúpidos a un tiempo. Clavigero le responde que la refutación de todo ello son los elementos culturales que habían alcanzado. Utiliza las fuentes más confiables y autorizadas, y establece que tuvieron una cultura respetable, en el arte, la técnica y las ciencias, incluso en las más abstractas; ciertamente carecieron de cosas que tenían los europeos, como la rueda, navíos, etc., pero tenían lo suficiente para lo que necesitaban. Y, además, después se demostró que, mediante la educación, alcanzaban los niveles más elevados de abstracción, y aprendían muy bien de todo. En cuanto a su religión, tenían una teología sistemática y coherente, aunque incurría en abominaciones, pero era por su desconocimiento de la fe cristiana. Al igual que Las Casas, Clavigero dice que los indios no son bárbaros o salvajes, y se burla de Pauw cuando éste se indigna de que Paulo III haya tenido que proclamar que eran racionales, pues —dice con sorna el jesuita— los que negaban la racionalidad de los indios eran gente de la calaña de Pauw; éste, a pesar

de ser *ilustrado,* dudaba de la capacidad racional de los Indios, de modo que tenían que ser protegidos y guiados por los europeos. De esta manera, Clavigero era un moderno defensor de los indígenas, en contra del desprecio y la dominación de esos europeos.

El eclecticismo al que hemos aludido (entre la tradición y la modernidad, y entre la ciencia y la fe) se ve más claramente en la *Física Particular* de Clavigero, manuscrito en el que trata de atender a los nuevos sistemas y, con todo, permanecer fiel al cristianismo. En esa obra tiene un capítulo, el 4o., en el que habla sobre esos sistemas del mundo. Entiende el sistema como hipótesis, esto es, una conjetura verosímil que explica los movimientos celestes y los fenómenos astronómicos. Señala tres sistemas principales: el tolemaico, el copernicano y el tychónico. El primero es el de Tolomeo, geocéntrico, con 12 cielos, de los cuales 11 son móviles y el último inmóvil, el empíreo. Las estrellas, los planetas, el sol y la luna giran todos alrededor de la tierra. Pero Clavigero dice que este sistema no concuerda con los fenómenos de la astronomía ni con los de la física; y añade que únicamente lo sostenían en su época unos pocos peripatéticos ignorantes.

El segundo es el sistema de Copérnico, que es heliocéntrico. La tierra gira sobre su eje y en torno al sol. Clavigero asevera que este sistema no puede defenderse como tesis, porque: (i) parece oponerse a la Biblia; (ii) la Santa Sede lo ha prohibido, y sólo ha permitido el libro de Copérnico con correcciones, mientras que había encarcelado a Galileo; (iii) también la Compañía de Jesús había prohibido esta doctrina. Pero añade que ni siquiera puede defenderse como hipótesis, porque parece contradecir los

fenómenos. Por citar un caso, dice que, si el movimiento de la tierra sobre su eje fuera cierto, y se pusieran en camino dos hombres en sentido contrario (p. ej. uno de Valladolid a Pátzcuaro y otro a la inversa) tendría que llegar más pronto el que fuera de occidente a oriente, pero no es así. Además, no concuerda con la mezcla de movimientos simples que allí se componen. Argumentaciones parecidas aduce contra el movimiento de traslación. Y concluye que le es más difícil entender el movimiento en este sistema que en los otros dos. Mas, como se ve, rechaza el sistema copernicano primero por autoridad, y luego por la razón y la experiencia, o lo que le parece que son los fenómenos que corresponden a éstas.

El tercero es el de Tycho Brahe, quien quiso compaginar los dos anteriores en uno que no contradijera ni la Biblia ni los fenómenos. Es geocéntrico, y en torno a la tierra giran la luna y el sol; pero alrededor del sol giran, a su vez, los planetas, como en un sistema heliocéntrico aledaño. Los tyhcónicos modernos han renovado y corregido ese sistema; por lo que Clavigero dice que, con esas reformas, concuerda con los fenómenos de la astronomía, pero no con la física, pues son excesivas las velocidades que se atribuyen a los astros, y además el sol atraería hacia sí la luna, impidiendo que girara alrededor de la tierra. Aquí vemos a Clavigero rechazar el sistema de Tycho con argumentos de razón y experiencia (aunque muy discutibles), pero ya no de autoridad. Sin embargo, ve defectos en los tres sistemas, por lo que no se decide a defender ninguno. Parece esperar que se mejoren las hipótesis propuestas o que se encuentren otras nuevas. Por eso dice: "De lo dicho hasta aquí entenderás que ninguna de esas hipótesis es aprobada por nosotros; sin embargo, si de

aquí en adelante se prueba alguna, procuraremos exponerla y fundarla nítidamente"[3].

Vemos, por tanto, el carácter todavía tímido y cauteloso, como ecléctico y de transición, que tiene la renovación o modernización de Clavigero. Y lo podemos llamar escolástico modernizado (con ese carácter de ecléctico), al igual que a Abad, Alegre y los otros modernizantes, ya que, en primer lugar, no rompe completamente con la tradición ni con la autoridad, como se ve en el rechazo de Copérnico por la condena de la Iglesia; pero ya usa argumentos de experiencia y razón, como lo hace tanto con Copérnico, como con Tolomeo y con Tycho, al considerar que contradicen los fenómenos empíricos de la astronomía, y al argumentar en ese sentido. La modernización es, entonces, todavía lenta, pero ciertamente es ya segura, y al amparo del pensamiento tradicional, la escolástica.

M.B.

---

3 F. X. Clavigero, *Physica particularis*, cap. 4; ms. 209 de la Biblioteca Pública del Estado, Guadalajara, Jal.

JUAN BENITO DIAZ DE GAMARRA Y DAVALOS

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nace en Zamora, Michoacán, el 21 de marzo de 1745[1]. Estudia las humanidades en el Colegio de San Ildefonso, de México. Posteriormente en el Colegio de San Miguel el Grande realiza los estudios de la carrera sacerdotal para la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, a la que ingresa el 15 de noviembre de 1764. Pasa, en 1767, a Europa, como Procurador de su Congregación en España e Italia. Aprovecha Gamarra estos viajes para estudiar y conocer la filosofía moderna.

En Pisa obtiene el doctorado en Derecho Canónico. Además, es aceptado como miembro por varias asociaciones científicas, entre ellas la Academia de Bolonia. Inclusive, es distinguido por el Papa Clemente XIII como Protonotario Apostólico privado. Hacia 1770 regresa a México, y es ordenado sacerdote en ese año. Desde entonces se

[1] Cfr. F. Fuentes Galindo, "Don Benito Díaz de Gamarra y Dávalos", en *Humanidades,* México, v. 1, n. 1, 1943; B. Navarro, "Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México,* Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 1984, pp. 339-358.

dedica a la enseñanza de la filosofía, y difunde en la Nueva España las ideas modernas. Sin embargo, permanece siempre en lo que puede considerarse como la *ortodoxia* católica, pues recibe repetidas veces la aprobación de sus doctrinas, a pesar de algunos detractores; y llega a ser calificador y comisario del Santo Oficio en 1778.

Ejerce su docencia filosófica en el Colegio de San Miguel, a cargo del Oratorio; y alcanza los puestos de Rector y Prefecto de Estudios del mismo. Por ello, siendo virrey Bucareli, reforma el plan de estudios, y moderniza la enseñanza en dicho Colegio. Este Colegio era tan brillante que había recibido ya en 1740 la concesión de que sus alumnos pudieran obtener grados en la Universidad Real y Pontificia de México. Gamarra mantiene estrecho contacto con la Universidad, de la que recibe la aprobación unánime de su obra principal para que sea libro de texto. Pero también recibe de ella muchos sinsabores, por la polémica que tiene que entablar con profesores de ésta y de otras instituciones —incluyendo la suya propia— a causa de su modernismo. Envuelto en estas polémicas, con una intensa actividad, y todavía muy joven —sin haber llegado a los cuarenta años—, muere el 1o. de noviembre de 1783.

1.- *Producción intelectual*

Se conservan unas *Academias Filosóficas* (México, 1774),[2] en las que Gamarra aparece como alguien que

[2] Recogidas en J.B. Díaz de Gamarra, *Tratados,* ed. J. Gaos, México: UNAM, 1947.

mueve a sus alumnos a la sana discusión acerca de las teorías de la nueva física, la nueva explicación de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales.

Pero la obra principal de Gamarra en el terreno filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México, 1774; hay una traducción incompleta de B. Navarro)[3]. En esa obra Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca a la de Christian Wolff, pues además de la *Història de la filosofía* (la primera que se escribe en América), consta de *Lógica, Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología, Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la *Cosmología* es tratada en la parte de la Física), *Etica, Geometría* (no redactada por Gamarra, sino en la que se menciona al matemático Agustín de Rotea) y *Física*.

Otra obra importante en esta área son los *Errores del entendimiento humano*, publicados bajo el pseudónimo de Juan Felipe Bendiaga, anagrama de su nombre completo (Puebla, 1781; en los *Tratados*, editados por J. Gaos), que, más que una obra propiamente filosófica, es la obra de un filósofo con fines pedagógicos y de divulgación. El título indica el racionalismo y el "iluminismo" del autor: los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de

---

3 Idem, *Elementos de filosofía moderna*, introducción y traducción de B. Navarro, México: UNAM, 1963.

atender a las ciencias y preocupándose por demarcar la filosofía y las ciencias; además, sugiere otros cambios sociales, de acuerdo con la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido ser considerado como precursor ideológico de la Independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal.

A esta línea académica pertenecen, una obra de índole histórica: *Las antigüedades de Xochicalco* (Italia, 1774), una obra satírica: *Memorial Ajustado* (México, 1790; y en los *Tratados* editados por Gaos) y el *De vetusta studiorum ratione in philosophicis disciplinis reformata* (manuscrito), así *como las Máximas de educación en la piedad cristiana y en la política para instrucción de los alumnos del Colegio de San Francisco de Sales del Oratorio de esta villa de San Miguel* (había quedado manuscrito y hace poco fue editado facsimilarmente por C. Herrejón Peredo)[4]. Se añaden a éstos otros escritos de temas religiosos.

2.- *Características filosóficas de Gamarra*

Gamarra ha sido caracterizado —tal vez con demasiada imprecisión— como ecléctico[5]. El mismo es cons-

---

[4] Idem, *Máximas de educación, Academias de filosofía y Academias de geometría*, presentación de C. Herrejón Peredo, Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 1983.

[5] Cfr. V. Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE, 1973; M. C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y*

ciente de su falta de originalidad y aun de profundidad, pues sabe que le animan más bien motivos didácticos de organización y claridad expositiva que de acuciosa investigación. Se le considera ecléctico porque aparece tensionado a la vez por el escolasticismo y el modernismo; de ellos toma elementos que intenta seleccionar configurando una "filosofía perenne". Su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad. Por eso, ya que el eclecticismo es selectivo, y ya que la selección implica un criterio, elige tesis escolásticas y tesis modernas, y trata de configurar la filosofía perenne, con arreglo a tal criterio se deben detectar las verdades que valen independientemente de cualquier escuela o tendencia.

En vista de ello, es comprensible que no sea un escolástico puro ni un moderno en sentido estricto. Es ambas cosas: a veces retiene lo tradicional y rechaza lo moderno, y a veces adopta lo moderno y excluye lo tradicional. Pero se nota en él un afán de poner al día la escolástica, para lo cual tiene que predominar su inclinación a los desarrollos recientes. Y también le es difícil mantener un equilibrio. En muchas cosas manifiesta un modernismo exagerado y en otras un tradicionalismo extremo.

Tres cosas nos llaman principalmente la atención en su labor filosófica, a saber: una filosofía pedagógica que se

---

algunas de sus influencias en América, México: UNAM, 1979 (2a. ed.), pp. 183-195.

ve en las *Máximas de educación;* un acendrado ejercicio de la discusión reglamentada lógicamente en las *Academias* o actos públicos de debate; y la síntesis filosófica que pretendió hacer —aunque sin conseguirla plenamente— entre las escolástica y la modernidad en sus *Elementos de filosofía moderna.*

3.- *Filosofía de la educación y argumentación lógica*

En las *Máximas de educación*, de Gamarra, encontramos su filosofía pedagógica; y las *Academias* son un resumen de los actos públicos en que sus discípulos exponían las doctrinas que aprendían de él y que iban después a confluir en los *Elementos de Filosofía Moderna.*

De sus *Máximas,* el propio Gamarra dice que están "fundadas en la razón y en la experiencia"[6]. Son una incitación a la virtud, ya que la vida virtuosa es la perfección del hombre y la perfección es la felicidad: "Sea pues la virtud el principal objeto de vuestros deseos —dice a sus alumnos— porque ella es nuestra principal obligación, y único principio de nuestra felicidad"[7]. La virtud, sin embargo, sólo se alcanza con esfuerzo y con la práctica. Y todas esas ejercitaciones son medios buenos para conseguir fines buenos, dice Gamarra mostrándose un excelente

---

[6] J.B. Díaz de Gamarra, *Máximas de educación, Academias de filosofía y Academias de geometría,* ed. cit., p. 16.
[7] *Ibid.,* p. 19.

moralista,[8] que desea evitar la causalidad equívoca en la acción humana ética.

La virtud acarrea todos los bienes. Nos da la perfecta amistad, pues "la buena amistad está fundada en la virtud"[9]. Y, entre las virtudes que Gamarra aconseja a sus discípulos, descuella la de la prudencia, que es la clave para las demás virtudes y nos enseña a tratar convenientemente a aquellos con quienes convivimos[10]. Ella hace que incluso el debate académico —que es por demás recomendado por Gamarra— sea sin soberbia y con mayor provecho en la búsqueda de la verdad[11]. Hace también que se evite la ociosidad y se ame el trabajo, pero sin perder el sentido de la sana diversión y del ocio cultural[12].

Otra virtud que Gamarra encomia es la veracidad, congruente con esa búsqueda de la verdad que inculca a sus alumnos[13]. Ella ha de manifestarse especialmente en las argumentaciones y debates, que deben ser —dice— con razones inteligibles y bien fundadas[14]. Principal importancia tienen esas funciones literarias de los filósofos. Recomienda muchos ejercicios de los debates para aprender a argüir según la lógica. Para ello las Academias semanales. Eran numerosos y muy apreciados estos ejercicios en los que los bachilleres (de teología), bajo la presi-

---

[8] Cfr. *Ibid.*, p. 29.
[9] *Ibid.*, p. 32.
[10] Cfr. *Ibid.*, p. 39.
[11] Cfr. *Ibid.*, p. 44.
[12] Cfr. *Ibid.*, p. 47.
[13] Cfr. *Ibid.*, p. 49.
[14] Cfr. *Ibid.*, p. 65.

dencia de algunos maestros, argüían a los filósofos y éstos les respondían[15].

Muestras de esos ejercicios son las *Academias filosóficas* (1772) y las *Academias de geometría* (1782). En las de filosofía se resalta la importancia del estudio de la historia de la filosofía, y se habla igualmente de Santo Tomás que de Newton y de Jacquier[16]. Se añaden cautelas sobre el modo en que nos engañan los sentidos y cómo remediarlo. En esto Gamarra se anticipa a sus propios escritos sobre los errores del entendimiento —más de divulgación que de profundización filosófica—. Y se hacen además disertaciones muy metafísicas sobre la inmortalidad del alma y la interacción de las potencias anímicas con las corporales. Asimismo, en las Academias de geometría se nota la proyección que tienen para un estudio más completo de la filosofía. En efecto, el mismo Gamarra dice que tal es el objetivo de "los Cursantes Filósofos, que han de sustentar estas Funciones Académicas, para abrirse el paso con el estudio Geométrico, a una Filosofía digna de tal nombre, y qual se enseña hoy con tanto fruto en los Reales Estudios de Madrid"[17].

Tal necesidad de la geometría para el estudio filosófico es precisamente el tema del discurso de Juan José Mazorra, discípulo de Gamarra. En él se alude a las *Lecciones Matemáticas* del mexicano J. I. Bartolache (1769), y de las matemáticas se dice que "su *Método* sabe gravar

---

[15] Cfr. *ibidem.*
[16] *Ibid.*, p. 97.
[17] *Ibid.*, p. 121.

insensiblemente en el alma aquel orden en las ideas, y aquella exâctitud en el discurso, que hace á un hombre verdaderamente sabio, y justo apreciador de las cosas. La excelencia de este método, consiste en un exâctísimo y rigorosísimo orden de hallar, y enseñar las verdades incógnitas, comenzando por lo mas facil, y subiendo despues como por grados hasta lo mas dificultoso y obscuro"[18]. Esta necesidad de la matemática para la filosofía —se nos dice— no es invento de ningún filósofo moderno, sino que ya la encarecían Tales de Mileto, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito, Aristóteles y Platón, quien no admitía en la Academia a nadie que no supiese geometría.

Por último, sólo mencionaremos que una cosa digna de notarse en esas *Academias* es que en la lista de los que participarían en el ejercicio académico de geometría aparece el filósofo potosino Manuel María Gorriño, que era apenas un adolescente, alumno de ese Colegio de San Francisco de Sales de la Villa de San Miguel el Grande.

4.- *El intento de síntesis filosófica escolástico-modernista*

Hemos dicho que Gamarra es sólo en parte moderno y en parte escolástico tradicional. En efecto, ello aparece en su obra principal, los *Elementos*. Es conservador en toda la Etica; en la mayor parte de la Teología Natural; en Psicología, por lo que toca a la espiritualidad e inmortal-

---

[18] *Ibid.*, p. 125.

dad del alma; incluso en varias partes de la Lógica: los predicables, la proposición y sus propiedades, tanto intrínsecas (su materia y su forma, su cantidad y cualidad) como extrínsecas (las oposiciones y equivalencias), y lo mismo el tratado del silogismo, pertenecen todas ellas a la tradición escolástica; en la Ontología, el ente con sus divisiones, propiedades trascendentales y principios.

Es moderno, sin embargo, en cuanto a la inspiración, el método y muchos contenidos. Claramente se inspira, y de manera directa —con cierto conocimiento de las obras—, en los filósofos modernos para actualizar la filosofía escolástica. Ya el cúmulo de referencias a los principales autores modernos da un panorama de su extensa lectura; pero su inspiración modernista se ve sobre todo en la asimilación y adaptación de las nuevas teorías. En cuanto al método se muestra innovador pues ya no procede por comentarios a Aristóteles, como hasta entonces se venía haciendo, sino que adopta una exposición sistemática en los problemas capitales de cada materia. Aunque no cita explícitamente a Descartes en este punto, refleja las reglas de su *Discurso del método*[19]. Asimismo, su aplicación de la metodología moderna se nota en la sustitución de muchas elucubraciones teóricas acostumbradas en la escolástica por desarrollos experimentales tomados de la ciencia reciente, por ejemplo en fisiología, en óptica, etc. Por otra parte, aunque no es algo completamente moderno, introduce algunas novedades en la enseñanza; por ejemplo, antes de él no se había expuesto aquí temáticamente la

---

[19] Cfr. Idem, *Elementos de filosofía moderna,* ed. cit., pp. 80-81. En la página 81 cita, entre paréntesis, a Descartes.

historia de la filosofía ni la ética, ni se habían tratado con unidad y distinción la ontología, la psicología y la teología natural (en lo que sigue a Wolff, aunque trata lo que éste denomina "cosmología" bajo el rubro tradicional de "física")[20]. También es moderno en cuanto a los contenidos, como lo veremos en seguida.

A pesar de que parte de la noción tradicional de la filosofía como el conocimiento de la verdad, del bien y de la belleza bajo la luz que la naturaleza da a la razón, añade muchas doctrinas modernas al substrato escolástico. Algunas de ellas son las siguientes. Da suma importancia a la teoría de los *modos* de los seres, que sirve de fundamento a la física científica moderna. Combate, siguiendo a Descartes, las formas substanciales de los aristotélicos, así como su tabla de las categorías, sustituyéndola por la moderna, que divide la substancia en corporal y espiritual, y establece cinco clases de modos: medida, reposo, movimiento, posición y figura. Incluso rechaza la noción aristotélica de substancia, y se adhiere a la crítica de Locke, como la idea de algo muy obscuro y misterioso. Adopta la noción cartesiana de idea, con su concepción de las ideas claras y distintas, y su división en ideas innatas, adventicias y facticias. Por lo que hace a la sensación, explica de manera empirista los objetos o datos sensibles, al igual que la imaginación. Mantiene la idea de Descartes sobre el alma, aunque no lo sigue en el problema de la localización del alma en el cuerpo[21].

---

[20] Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104.
[21] Cfr. *Ibid.*, pp. 154 ss.

Así, hay puntos en los que contradice su modernismo y vuelve a la postura escolástica, como en la teoría de los accidentes respecto a la substancia, a pesar de haber admitido las tesis de Locke. Y en otras partes se nota más bien que sus teorías son de transición entre la escolástica y la modernidad, como el punto mencionado de las relaciones entre el alma y el cuerpo pues, por una parte, la admite como forma del cuerpo material y, por otra parte, acepta el dualismo cartesiano; lo mismo en cuanto a la función de los sentidos con respecto a las ideas pues, por una parte, toma las ideas como procedentes de la empirie y, por otra parte, las admite como innatas. Algo parecido puede decirse de su criterio de verdad; cuestiona el que sea, como lo dice la escolástica, la evidencia, y se inclina a postularlo como el resultado de las leyes lógicas[22].

Por lo demás, cabe destacar el notable influjo que ejerce Gamarra con su obra sobre los principales centros de estudio novohispanos de aquel momento, dada la gran difusión que tuvo, aunque no fue bien recibida en la metrópoli, cuando fue examinada por la Universidad de Salamanca[23]. El principal reparo que se le hizo fue la muy escasa originalidad de Gamarra y la dependencia con respecto de otros autores en boga. Con todo, hay que decir

---

[22] Cfr. *Ibid.*, pp. 57 ss.

[23] Cfr. V. Muñoz Delgado, "La Universidad de Salamanca (1778) y los *Elementa Recentioris Philosophiae* (México 1774) de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (1981), pp. 149-174.

que él mismo confiesa que su intención no es la originalidad, sino dar lo mejor que pudo encontrar de los principales manualistas. Le urgía proporcionar la filosofía moderna a los estudiantes mexicanos.

M.B.

DON CLEMENTE DE JESUS MUNGUIA

Don Clemente de Jesús Munguía nació en el pueblo de los Reyes, Michoacán, el 21 de noviembre de 1810[1]. En ese pueblo hizo sus primeros estudios. De 1824 a 1830 vivió en Zamora en casa de unos señores Robles —un mercader y un sacerdote—, quienes lo iniciaron en el comercio y en las letras. En esa casa conoció y trató a don Angel Mariano Morales, rector entonces del Seminario de Morelia. En 1829 sufrió arresto y condena como conspirador por haber reclamado y demostrado irregularidades en las elecciones para diputados al tercer Congreso del Esta-

---

He tomado los datos bibliográficos de Munguía del libro siguiente: Bravo Ugarte, José, *Munguía, obispo y arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra.* Homenaje en el Centenario de su muerte, México, Editorial Jus, 1967. 91 pp. (México heroico, 67). He consultado también las obras siguientes:

Bravo Ugarte, José, *Historia sucinta de Michoacán,* III: Estado y departamento (1821-1962). México, Editorial Jus, 1964.

Martínez, Miguel, *Monseñor Munguía y sus escritos, I,* México, Imprenta de José Mariano Lara, 1870, 581 pp.

Esta obra ha sido reeditada recientemente junto con la parte inédita: Martínez, Miguel, *Monseñor Munguía y sus escritos.* Obra completa, Morelia, Fimax Publicistas, 1991, 581 + 345 pp. (Colección Estudios Michoacanos, VIII).

Valverde Téllez, Emeterio, *Bibliografía eclesiástica mexicana,* Editorial Jus, 1948, 3 vols.

do. De 1830 a 1838 hizo sus estudios preparatorios y de Derecho en el Seminario de Morelia. Desde 1835 fue catedrático de diversas asignaturas: Lengua Castellana (1835), Bella Literatura (1836), Sintaxis y Prosodia latinas (1838); y paralelamente a su labor en las cátedras inició la publicación de sus primeros escritos: *Lecciones Prácticas de Lengua Castellana* (1834)[2]; *Gramática general o aplicación del Análisis a las lenguas* (1837)[3]. El 19 de mayo de 1838 se recibió de abogado; ejerció la profesión dos años y medio en Morelia y cinco meses en México. Regresó a Morelia y se ordenó sacerdote el 16 de mayo de 1841. Ese mismo año se reincorporó al Seminario y se hizo cargo de la cátedra de Jurisprudencia. Fue rector de 1843 a 1850, año en que fue propuesto para obispo de Michoacán. En 1853 fue nombrado presidente del Consejo de Gobierno de la República y, a partir de la Revolución de Ayutla, su vida se vio envuelta en las luchas de la Reforma, en las cuales tuvo parte importantísima como vocero de la Iglesia. En 1861, tras un confinamiento de más de cuatro años en Coyoacán y México, salió desterrado a Europa. En 1863 el obispado de Morelia fue elevado al rango de arzobispado por el Papa Pío IX, y se crearon

---

[2] *Lecciones prácticas de Lengua castellana o Colección de piezas en prosa y verso sacadas de los mejores autores para el uso de los que estudian español en el Seminario de Morelia,* por el C. Clemente Munguía. Morelia, impreso por el C. Joaquín Tejeda en la Imprenta del Estado, 1835. 212 pp.

[3] *Gramática general o Aplicación del análisis a las lenguas* por el D. Clemente Munguía, catedrático de la latinidad en el Seminario de Morelia, obra destinada a la enseñanza de los alumnos que estudian en el mismo Colegio. Morelia, Impresa en la Oficina del ciudadano Juan Evaristo de Oñate, Año de 1837, VI + 186 + 4 pp.

en su territorio los obispados de Querétaro, León y Zamora. Ese mismo año regresó Munguía a México con el arzobispo Labastida, quien había sido designado miembro de la Regencia del naciente Imperio. En 1865 salió nuevamente a Europa con intención expresa, entre otros propósitos, de curarse la vista. En 1868, el 14 de diciembre, murió casi ciego en Roma.

De las abundantísimas obras de Munguía una cantidad considerable fueron escritas para las cátedras o tienen relación estrecha con la enseñanza. Su vida misma, desde antes de iniciarse como profesor y hasta después de haber dejado la rectoría del Seminario, giró por lo común en torno de la enseñanza; y dentro de este campo la educación media o preparatoria fue objeto de sus más cuidadosas reflexiones, de las reformas más importantes y de una porción muy destacada de su labor intelectual.

En la *Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario tridentino de Morelia* (1845)[4] Munguía expone y resume su pensamiento pedagógico. La obra consta de cuatro partes: en la primera el autor hace la eva-

---

[4] Munguía, Clemente de Jesús, *Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario tridentino de Morelia*. Leída en el Aula General del expresado Colegio en la distribución de premios que se hizo en el año de 1845.
Cito la reproducción facsimiliar incluida en el libro: García Alcaraz, Agustín, *La cuna ideológica de la independencia*, Morelia, Fimax publicistas, 1971, 499 pp. (Colección bicentenario, 3). pp. 471 y 477.

luación del colegio desde su establecimiento (1770) hasta la clausura en 1810. En la segunda reseña la historia desde la reapertura en 1819 hasta el final del rectorado de Rivas (1843); en la tercera presenta un informe de sus años de rectorado; y en la cuarta propone un plan orgánico y completo de reforma, del cual las innovaciones hechas por Rivas y por él mismo eran los primeros pasos[5].

Los cursos de Bella Literatura fueron en cierto modo el eje de las reformas. A esto obedeció, en buena medida, el establecimiento de las cátedras de lengua castellana, griego y francés y el reajuste general de las disciplinas filosóficas y científicas. Punto de partida del plan de reforma fue la convicción de que el Seminario, una institución eminentemente clerical, cumplía funciones mucho más amplias:

> Desde el año 1819 al de 1847, en que se estableció el colegio de San Nicolás de Hidalgo [...] el seminario fue de hecho el establecimiento que proveía de eclesiásticos y abogados al estado de Michoacán; el que trabajaba en el progreso de los conocimientos [...].

---

[5] Acerca de las reformas introducidas por Rivas y Munguía en el Seminario de Morelia pueden verse los trabajos siguientes:
Heredia Correa Roberto, "Mariano Rivas (1797-1843), una vida breve, una obra larga", en *Estudios de Historia moderna y contemporánea,* UNAM, XIII (1990), pp. 9-25.
Id., "Los clásicos y la educación en el siglo XIX. El caso del Seminario de Morelia", en *La tradición clásica en México,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991.

Con muy ligeras excepciones, todos los abogados y la mayor parte de los profesores de medicina y cirugía de Michoacán fueron sus alumnos. El Colegio Seminario ha dado magistrados a los primeros puestos, al Congreso General, a la Suprema Corte de Justicia, al Gobierno del Estado y su Secretaría, a las Honorables Legislaturas y Asambleas Departamentales, a las Prefecturas y juzgados de Letras; y empleados en otros puestos de menos representación, y esto no sólo en Michoacán, sino en Guanajuato y San Luis Potosí, Estados comprendidos en la Diócesis. Finalmente,. el actual Colegio de San Nicolás de Hidalgo [...] fue también, aun en la parte formal, fundado por seminaristas[6].

Las doctrinas, asevera Munguía, deciden en último término la suerte de los pueblos; éstas comprenden tanto las persuasiones como las opiniones y las creencias. Los desconciertos filosóficos, es decir, doctrinarios, han precedido siempre a los trastornos políticos; por eso el mismo Jesucristo pudo en la base de su misión reformadora la predicación, la enseñanza. Las doctrinas deben garantizar, por medio de un buen sistema de enseñanza, su pureza, su fecundidad y su universalidad. Así pues, para poner las doctrinas a cubierto de cuanto pueda limitarlas, esterilizarlas, confundirlas y corromperlas, concluye el autor:

Preciso es, a lo que creo, primero, depurar su verdad en un principio que a todas las comprenda; segundo, facilitar el desarrollo de este principio mediante un

---

[6] *Memoria instructiva,* pp. 471 y 477.

método capaz de abrazar toda su filiación; tercero, asegurar sus aplicaciones prácticas con el acertado y constante manejo de un criterio bien probado en la balanza de la conciencia y utilidad[7].

En la última parte de su escrito explica Munguía su pensamiento en relación con las cualidades fundamentales que debe tener un plan de estudios:

> Un plan de estudios, en nuestro concepto, debe ser completo, metódico y progresivo. Para lo primero, es necesario que abarque todos aquellos ramos que supone y exige así el carácter como el objeto del establecimiento: para lo segundo, que se facilite por su medio el más perfecto desarrollo de las facultades mentales de los alumnos, observándose la afiliación natural y las relaciones íntimas que tienen y descubren todos estos estudios: para lo tercero, que este plan vaya en todo conforme a las exigencias filosóficas, políticas y literarias del siglo en que se vive[8].

El campo de la Jurisprudencia fue también preocupación constante en Munguía, preocupación que de ningún modo estaba desligada de sus afanes educativos. Dos grandes deficiencias, comenta su biógrafo[9], había notado en muchos libros de Jurisprudencia:

---

[7] *Ibid.*, p. 423.
[8] *Ibid.*, p. 479.
[9] Martínez, Miguel, *op. cit.*, Libro Segundo, p. 177.

En unos la falta de buenos principio, en otros la división exacta de la materia. De la falta de principios venía en su concepto la mayoría de los errores que infestan la literatura jurídica, y de la falta de método, por la inexactitud en la clasificación de los varios ramos de la Jurisprudencia, provenía la confusión que se nota con especialidad en las obras que tratan de derecho natural, público o de gentes. Por convencimiento y por experiencia sabía cuánta luz derraman en las cuestiones jurídicas los buenos principios de la filosofía moral, esclarecidos por la revelación cristiana, y cuánto importan en cualquier materia un buen método, una buena distribución para entenderla y aprenderla mejor. Propenso como todos los grandes talentos a dar unidad a las varias materias que abarcan en su comprensión, meditó una obra de Jurisprudencia que conprendiese todos los ramos de ella, en un solo plan, basado en un solo principio, tan amplio que toda la obra se pudiera sustentar en él, tan claro que no desconociera la más ruda inteligencia, tan fecundo que de él pudieran naturalmente [?] todas las materias de jurisprudencia, y tan indefectible que nunca le alterasen las pasiones ni las opiniones de los hombres".

De esta obra unitaria y monumental sólo fueron publicados tres tomos: el primero y el segundo, en 1844; el tercero, en 1847[10]. Al promulgarse el *Plan general de es-*

---

[10] Munguía, Clemente, *Curso de Jurisprudencia universal, o Exposición metódica de los principios del Derecho divino y del Derecho humano.* Obra elemental escrita con el objeto de poner esta materia

tudios de la República Mexicana el 18 de agosto de 1843, Munguía se vio precisado a abandonar el proyecto y a aplicarse a la elaboración de un texto especial para el curso de *Derecho natural*; éste fue publicado en 1849 en cuatro volúmenes[11], y representa de algún modo el desarrollo de la primera parte, el "Derecho Divino", del *Curso de Jurisprudencia universal*. Para la cátedra de Cánones, que en 1842 impartía Pelagio Antonio de Labastida, el futuro arzobispo de México, siguiendo los *Comentarios* de Berardi, voluminosos y carentes de economía y método, Munguía se dio a la tarea de redactar en latín unas *Institutiones Canonicae* que los sustituyeran[12].

---

al alcance de la juventud y especialmente destinada para el Seminario de Morelia. Por el Lic. ..., Rector del Seminario Prebendado de esta Santa Iglesia Catedral, Provisor y Vicario General del Obispado de Michoacán, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1844. 2 vols., 456, 635 pp.

El tercer volumen se publicó con el título siguiente: Munguía, Clemente, *Del culto considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno*, o sea, *Tratado completo de las obligaciones para con Dios*, por el Lic. ..., Rector del Seminario, Prebendado de esta Santa Iglesia Catedral, Provisor y Vicario General del Obispado de Michoacán, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847. 474 pp.

[11] Munguía, Clemente de Jesús, *Del Derecho natural en sus principios más comunes y en sus diversas ramificaciones o sea Curso elemental de Derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y Principios de Legislación*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1849. 4 vols.

[12] Munguía, Clemente, *Instituciones Canonicae ex operibus sanioris doctrinae doctorum excerptae et quampluribus adnotationibus locupletatae* a..., ad usum Seminarii tridentini moreliensis. Editio prima, Mexici, ex Typographia Vocis religionis, 1851. 2 vols.

Munguía, comenta Adame[13], intenta deducir todo un sistema jurídico partiendo de un primer principio, al igual que los racionalistas. Pero, a diferencia de ellos, su punto de partida es el precepto del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. De este modo, Munguía no rompe, como los racionalistas, con la tradición filosófica y teológica escolástica, sino que la asume para presentarla en una forma nueva, la forma eminentemente deductiva elaborada por el racionalismo. Esa primera ley de Munguía tiene la doble característica de ser, por una parte, aceptable a la razón como un axioma y, por otra, de ser un principio revelado. La armonía entre razón y fe está en la base del sistema de Munguía.

El mismo anhelo de unidad que lo inquietó desde el inicio de su intervención en las reformas educativas emprendidas por el padre Rivas en el Seminario, y que trabajó a lo largo de su actividad de maestro, y se afinó y maduró durante sus tareas de rector, se continúa y culmina en sus reflexiones filosóficas. El educador y el filósofo son uno y el mismo. El pensador puso en obra el programa y el método de estudios propugnados por el maestro y el rector, y elaboró una magnífica síntesis con el siguiente título: *Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea la Sicología, La Ideología, la Gramática general, la Lógica, la Retórica, La Poética y la Crítica llamadas a la unidad de sus*

---

[13] Adame Goddard, Jorge, "El derecho natural de Clemente de Jesús Munguía", en *Memorias del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano.*

principios por un nuevo método de exposición[14]. Están ahí, señala don Emeterio Valverde Téllez:

> Siete materias que en lo general se tratan y enseñan separadamente, sin que por esto sea posible que los tratadistas o maestros dejen hacer incursiones respectivamente en los otros campos, lo cual quiere decir que tales materias tienen mucho en común, que son ciencias hermanas, y que pueden aprenderse simultáneamente subiendo a más elevado punto de vista, es decir llamándolas a la unidad de sus principios, para expresarme con el Sr. Munguía[15].

Y, refiriéndose al conjunto de la materia que en esta obra se contiene, añade:

> ... Atendamos ahora al conjunto que abarca "El pensamiento y su enunciación", la esencia del uno y de otra, sus relaciones con el objeto y con el sujeto, sus mutuas relaciones, las leyes que los gobiernan en todos sentidos... Allí se descubren las ideas, los actos o las operaciones que las engendran, las sensaciones que les dan ocasión próxima o remota, las facultades de donde nacen, las modificaciones que admiten, el alma donde radican las facultades, los atributos esenciales de ésta: La palabra, ser misterioso, expre-

---

[14] En Munguía, Clemente de Jesús, *Obras diversas,* Primera serie, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1852. 3 vols. vol. 1: pp. 169-517; vol. 2: pp. 1-488; tomo 3: pp. 1-379.

[15] Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la Filosofía en México,* México, Herrero Hermanos Libreros Editores, 1896, 476 pp. p. 254.

sión del objeto que significa y del pensamiento que manifiesta, sus relaciones con ambos, la verdad en la palabra, la belleza en la palabra, etc., etc., van desfilando en orden admirable y majestuoso bajo la pluma del eminente escritor que con finísimo tacto, con expedición, con maestría, los analiza, los compone, los combina y quedan al cabo como bañados de vivísima luz[16].

A partir del establecimiento de que el alma humana tiene tres potencias, inteligencia, memoria y voluntad, y de que todas las ciencias y artes constan de tres elementos indispensables, hechos, relaciones y leyes, de manera que no hay cuestión en cada una de ellas que no halle cabida en alguna de estas tres partes, el mismo Valverde Téllez expone y resume el método de Munguía de la manera siguiente:

> El primer hecho de que la conciencia nos da testimonio, es de la idea, o, si se quiere, del conocimiento; éste puede considerarse en sí mismo y con relación a la facultad que lo produce, y por consecuencia nos lleva al estudio del ser o substancia donde radicalmente existe. Hay la coincidencia de que, así como el pensamiento es inexplicable sin la facultad y el ser, del mismo modo, en cuanto a nuestra manera mediata de conocer, las facultades y la esencia son inexplicables sin el pensamiento. Tenemos ya la ideología y la psicología, sin salir del pensamiento en su existencia y relaciones y leyes.

---

[16] *Ibid.*, pp. 256-7.

El mismo pensamiento es tan inexplicable sin el objeto, como lo es sin el sujeto. Si pensamos, hay quien piense y acerca de qué piense. Las relaciones entre el pensamiento y la verdad, que es el objeto y fin del conocimiento, reducidas a leyes, no serían otra cosa que la lógica.

El pensamiento mismo toma cuerpo o revela su existencia a los demás hombres por medio de la expresión, especialmente por la voz articulada. La palabra es, a su vez, esencialmente relativa al pensamiento. El estudio de la palabra en su esencia, en su mayor generalidad, en los principios o leyes fundamentales que presiden inmutablemente a todas las lenguas; esto es la gramática general, y no salimos del pensamiento y su enunciación.

¿Cuál es el fin de la palabra? ¿cuáles son sus relaciones? ¿cuáles los medios de que dispone para conseguir la convicción y el buen gusto?

El arte de hablar en prosa y verso, en que entran por completo la retórica y la poética, es lo que sirve al Sr. Munguía para el desenvolvimiento de sus ideas en esta parte. El arte de hablar se define: "Una colección o serie de principios verdaderos, inmutables, y fundados en la naturaleza misma del hombre, los cuales nos enseñan lo que debemos hacer y lo que nos es preciso evitar para hablar de la manera más acomodada al fin que nos proponemos"; y como quiera que, "las reglas más comunes a las composiciones literarias miran, unas a los pensamientos, otras a sus formas, otras a las expresiones, y otras a

las cláusulas", se sigue que la retórica, como las ciencias de que hemos hablado, "no pueden traspasar nunca los límites en que se contienen los hechos, las relaciones y las leyes del pensamiento y su enunciación".

Lo que el Sr. Munguía entiende por crítica, es "El criterio aplicado a las obras de literatura", definición que concuerda con la que a su vez ha dado el Emmo. Sr. Cardenal González *"Critica ars, dicitur, qua de aliorum scriptis recte iudicamus"*. Ahora bien, los escritos sufren el examen racional desde el punto de vista ideológico, lógico, gramatical, etc., etc., por lo que siempre será cierto que la crítica gira en el fondo común del pensamiento y su enunciación[17].

Algunos de sus estudiosos más entusiastas, como Valverde Téllez y Bravo Ugarte, han señalado que el pensamiento de Munguía no se distingue por la originalidad de sus opiniones, pues sigue las sentencias comúnmente admitidas por la más estricta ortodoxia católica. Sin embargo, la cultura organizada y sólida que adquirió en el estudio incansable y reflexivo de disciplinas fundamentales, la meticulosidad de sus análisis, su perspicacia para descubrir las relaciones existentes entre las diversas áreas del conocimiento y su capacidad para la elaboración de grandes síntesis orgánicas, le merecen un justo reconocimiento como creador de un método de estudio, de reflexión y de organización de los conocimientos que lo seña-

---

[17] *Ibid.*, pp. 259-261.

lan sin duda como uno de nuestros pedagogos más destacados, uno de los fundadores de la jurisprudencia mexicana, iniciador del estudio de la lingüística y uno de nuestros filósofos más sólidos y sistemáticos.

Imposible sería seguir el curso de su pensamiento y el reflejo de su método en todos sus trabajos; Valverde Téllez enumera 85 obras de Munguía. Basta con haber apuntado algunas ideas en torno a sus obras más importantes en los campos de la educación, el Derecho y la Filosofía.

R.H.C.

EMETERIO VALVERDE TELLEZ

Entre los pensadores cristianos destaca la figura de Mons. Emeterio Valverde Téllez, el iniciador de la historia de la filosofía en México.

Don Emeterio nació el 1 de marzo de 1864 en la Villa de Santa María Peña de Francia —ahora Villa del Carbón—, Estado de México. En 1869 empezó la primaria en la escuela oficial del pueblo. Posteriormente, ya en esta ciudad capital y gracias a una beca, ingresó —el 28 de agosto de 1876— en el Colegio Clerical del Señor San José, fundado por el P. José María Vilaseca, y del que todavía era director.

El joven Valverde —a los 18 años, en 1882— empezó a dar clases de latín en su amado Colegio Clerical. Y al poco tiempo, allí mismo, fue profesor de filosofía. Al recordar su Colegio Clerical escribe: "Allí, durante cinco años, desde los 21 hasta los 26 de edad, enseñamos filosofía, quizá en el mismo lugar en que hace más de un siglo resonaba la voz del Fr. Juan de S. Anastasio"[1]. Esto fue de 1882 a 1890. El Clerical se había cambiado al ex—convento de S. Joaquín —julio de 1885— en Tacuba.

---

[1] *Apuntaciones históricas sobre la Filosofía en México,* 1896, p. 162.

El Clerical estaba en la jurisdicción de la parroquia de Tacuba. Por eso Valverde fue ordenado sacerdote en ella por el arzobispo Labastida y Dávalos, el 5 de marzo de 1887. En noviembre de 1890 fue nombrado párroco de Santa Fe —en el Distrito Federal—. Posteriormente pasó a la parroquia de Tlalmanalco (1891-1895), a la de Zinacantepec (1895) y a la de San José (1896) de esta capital. En 1909 —7 de agosto— fue preconizado obispo de León, Gto., y el 17 de octubre de ese mismo año recibió en la catedral de León la consagración episcopal, de manos del Delegado apostólico Mons. Ridolfi.

Mons. Valverde intervino en la restauración de la Pontificia Universidad Mexicana —1896— que le otorgó el doctorado. En León dio nueva vida a la Academia filosófico-teológica, fundada en el Seminario de León por su obispo Díez de Sollano en 1880.

En 1892 había fundado el periódico *El siglo XX* de Tlalmanalco, que sólo duró dos años. Allí publicaba artículos de apologética, de filosofía y de teología. En su cátedra de filosofía y en sus colaboraciones en los periódicos *La voz de México, El Tiempo, El País,* y *La Gaceta eclesiástica de la Arquidiócesis de México* fue un ferviente defensor de la filosofía tomista, de acuerdo a los lineamientos de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII —1879—.

Murió en León, Gto. el 26 de diciembre de 1948.

Una de las peculiares aficiones de Valverde fue coleccionar libros. Llegó a formar una biblioteca personal de humanidades, filosofía, teología, historia y artes, que —se dice— tuvo unos 20.000 volúmenes, reunidos durante muchos años. Esta magnífica biblioteca fue saqueada en la

persecución religiosa, aunque posteriormente fue en gran parte rescatada con grandes sacrificios por el pueblo leonés: "Los libros que Valverde había buscado uno a uno y comprado a precio de sacrificio por sus agentes en México, Nueva York, Londres, París, Madrid y Berlín... fueron arrojados a la calle y malbaratados. Valverde platicaría después con asombro cómo el pueblo de León los compró, los guardó en sus casas y, cuando el obispo regresó del destierro —el obispo se refugió en México de 1915 a 1918— se los devolvió intactos"[2]. Actualmente la Biblioteca Valverde, reducida a 10.000 volúmenes, se encuentra en la "Capilla Alfonsina" de la Biblioteca Central de la Universidad de Nuevo León.

Valverde tiene poco valor como filósofo. El mismo no pretendió serlo. Sigue fielmente la escolástica de su tiempo. Cambia un poco la definición tradicional de filosofía y dice que es: *"el conocimiento racional de los primeros principios de las cosas y de sus relaciones trascendentales"*[3]. Ya antes había dicho que se trata de un conocimiento racional y razonado de las cosas, es decir, de la razón de ser de las cosas. El libro *La Verdad* que parecería un tratado filosófico es, más bien, apologético. Y cuando trata especialmente de la filosofía se deja llevar de impulsos oratorios y exclama: "¡Filosofía! mágico nombre, que congregaba a los griegos sedientos de saber, en la acade-

---

[2] Pérez Martínez, H.: Estudio introductorio a la Edición facsimilar de *Bibliografía Filosófica Mexicana,* t. I, XXI-XXII, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1989.

[3] *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México,* Herrero Hnos. México, 1896, p. 7.

mia, y escuchaban absortos las bellas enseñanzas que brotaban de los labios del divino Platón, o en la deliciosa y apacible sombra del Liceo a aprender las severas lecciones del gran sabio de Estagira. ¡Filosofía! sublime ciencia cultivada como con religioso entusiasmo por genios y célebres escuelas que han admirado a los siglos: inmenso caudal de profunda sabiduría, que a través de las humanas vicisitudes camina majestuoso enriqueciéndose con cristalinos afluentes y desechando cuanto a perturbar viene la claridad de sus aguas"[4].

El mérito principal de Valverde es haber dejado a la posteridad abundante material para la historia de la filosofía en nuestra patria. Su obra es —dice Patrick Romanell—: "una verdadera mina para el estudio de las ideas filosóficas en México"[5]. La trilogía valverdiana —*Apuntaciones, Crítica, Bibliografía*— no es propiamente una *historia* de la filosofía pues no pasa del análisis. Es una recopilación de las fuentes para una historia del pensamiento filosófico en México. Y esto es digno del mayor encomio porque lo que hizo Valverde no ha sido superado por nadie. En este caso acepto la opinión de O. Robles: "En las obras de Valverde, ciertamente, están ordenadas todas las fuentes de este estudio de la filosofía en México: ningún investigador serio que emprendiera la redacción de una historia de la filosofía en México podría prescindir de ellas, aun cuando fuera para torcer su sentido y para aprovechar sus datos valiosísimos en forma mutilada. No queremos, empero, significar

---

[4] *Ibid.*, 27.

[5] Cita de O. Robles en "El movimiento filosófico neoescolástico en México", *Filosofía y Letras*, n. 23 (julio-septiembre 1946), 116.

con esto, que la historia del pensamiento filosófico mexicano esté agotada en las obras del prelado leonés, simplemente afirmamos que constituyen una base imprescindible para toda investigación posterior"[6].

El mismo Valverde estaba consciente de que su obra era tan sólo un inicio. Por eso a su primer libro le dio el título de *Apuntaciones históricas* —es decir apuntes— y no historia de la filosofía. Y afirma sinceramente: "Hace algún tiempo que hemos acariciado la idea de escribir la historia de los estudios filosóficos que se han hecho en nuestra patria.

Nuestros primeros imperfectísimos ensayos, ¿por qué no hemos de reconocerlo con sencillez y confesarlo paladinamente?, tan abundantes de conjeturas, como escasos de datos positivamente históricos, vieron la luz pública en las columnas del antiguo y bien reputado periódico *La Voz de México*. A pesar del noble pensamiento e infatigable afán que presidió a la formación de aquellos artículos, nos vimos en no pequeño apuro para darles nombre adecuado, pues por ninguna manera podían merecer el nombre de *historia*; que de habérselo puesto, la falta de correspondencia entre el nombre y la realidad, hubiera denunciado, aun a los ojos menos perspicaces, la más ridícula presunción. Les dimos un título de vago significado; llamáronse '*De re philosophica*'. Ahí cabe poco y mucho, con tal que se relacione con la filosofía.

Prematuramente salieron al público aquellos ligeros apuntes; pronto lo comprendimos, y por eso no hemos descansado en la difícil tarea que al principio voluntaria-

---

6 Art.cit., ibid.

mente nos impusimos y que después hemos considerado como estricta obligación.

Hemos ampliado nuestras observaciones ya hechas; hemos añadido otras nuevas; hemos corregido o confirmado nuestras apreciaciones; hemos corrido siempre en busca de libros y datos; hemos procurado alcanzar mayor serenidad de espíritu para ver si podíamos hacer un librito racional; hemos puesto empeño en dar algún orden metódico a los elementos con que nuestra ingrata fortuna nos ha favorecido; y el fruto, que todavía consideramos exiguo, es lo que tenemos la honra de presentar a nuestros lectores.

Se ve que no nos lisonjeamos de que nuestra mal cortada pluma pueda producir una obra completa; no: ni siquiera nos atrevemos a llamarla, lisa y llanamente, *historia*, porque el nombre abarca mucho, y esto es lo que nos falta.

Serán estas páginas, *Apuntaciones históricas*, que quizá puedan servir al que más tarde escriba la historia"[7].

Por las palabras de Valverde vemos que sabía claramente que su obra no era una verdadera historia de la filosofía. Vemos, además, su gran sencillez en infravalorar lo que en realidad tenía —y sigue teniendo— un gran mérito.

Creo que con justicia Valverde Téllez se puede considerar el padre de la historia de la filosofía en México pues en su trilogía histórico-filosófica analiza minuciosamente los escritos de los principales pensadores que en

---

[7] *Apuntaciones...* Prólogo VII-VIII.

México, desde el primer tercio del siglo XVI hasta el final del siglo XIX, abordaron temas filosóficos. Su mérito es tanto mayor cuanto que en su tiempo no había los medios que tenemos ahora. En el campo de la historia él sembró la primera semilla; a los posteriores corresponde la tarea de trabajar para que esa semilla dé frutos abundantes.

Referencias bibliográficas

Bravo Ugarte, J., Prólogo, en *Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana,* E. Valverde Téllez, México, Jus, 1949, t. I, 11-47.

Bravo Ugarte, J., *Diócesis y Obispos de la Iglesia Mexicana,* Buena Prensa, México, 1941.

Ibargüengoitia, A., *Filosofía Mexicana en sus hombres y en sus textos,* 5a. ed. Porrúa, México, 1990, 179-190.

Iguíniz, J.B., *Bibliografía Biográfica Mexicana,* t. I *Repertorios Biográficos,* Imprenta de la Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1930.

Jean Pastor, J., *Emeterio Valverde Téllez* (tesis), Universidad Iberoamericana, México, 1965.

Patronato Universitario: *Biblioteca Obispo Valverde Téllez,* Universidad de Nuevo León, Monterrey, N.L. 1952.

Pérez Martínez, H. , "Bio-Bibliografía de un Bibliógrafo Mexicano: Emeterio 'Valverde Téllez', en la edición facsimilar, t. I de la *Bibliografía Filosófica Mexicana,* El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1989, II-LXXXIV.

Rangel Camacho, M., *El Exmo. y Revmo. Sr. Dr. Emeterio Valverde Téllez. Algo sobre su vida y su obra,* Talleres Linotipográficos Lumen, León, Gto., 1951.

Robles, O., "El movimiento filosófico neoescolástico en México", en *Filosofía y Letras*, t. XII, n. 23 (julio-septiembre de 1946), UNAM, México, 114-118.

Zahar Vergara, A., "El tomismo en el México contemporáneo", en *Filosofía y Letras*, t. XVIII, n. 36 (octubre-diciembre de 1949), UNAM, México, 266-268.

J.R.S.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

OSWALDO ROBLES

Una de las figuras más relevantes del pensamiento cristiano en el México contemporáneo es el Dr. Oswaldo Robles.

Nació en Monterrey, N.L., el 8 de marzo de 1904. En su misma casa estudió las primeras letras con un profesor liberal. Más tarde ingresó al Colegio Juárez, donde recibió educación también liberal. Cuando su familia vino a radicar a esta ciudad capital, su madre lo inscribió en el Colegio Mascarones (de la Compañía de Jesús), pero el niño rehusó asistir a ese Colegio. Su padre, general de división, Juvencio Robles, fue desterrado a Estados Unidos y llevó consigo a su hijo, que estudió la primaria en el *Saint Mary's College* en San Antonio, Texas.

De regreso a México —1917— fue inscrito en el Colegio Francés donde terminó Secundaria y Preparatoria —1918-1922—. En 1923 ingresa a la Facultad de Medicina, pero en 1928 interrumpe sus estudios porque el gobierno de Plutarco Elías Calles consideró peligrosas las ac-

tividades de Robles, que entonces era presidente de la "Confederación de los estudiantes católicos de México", y fue encarcelado. Al quedar libre se refugió en Estados Unidos. Allí terminó sus estudios de medicina en la Universidad Católica de Nebraska. Ya en México se inscribe en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) donde el año 1935 obtuvo el grado de Maestro en Filosofía, y al año siguiente, el Doctorado. Interesado por el problema de las relaciones alma-cuerpo hizo estudios de biología, pero con mayor detenimiento se dedicó a estudiar psicología. En la misma UNAM obtuvo los grados de Maestro (1956) y Doctor en Psicología (1958).

El año de su doctorado en filosofía (1936), con el apoyo del maestro Antonio Caso, empezó Robles su docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Tuvo el mérito —se afirma— de introducir la filosofía tradicional en la Universidad Nacional que Gabino Barreda había excluído por considerarla inútil. Incluso Justo Sierra, cuando inaguró la Universidad Nacional —22 de septiembre de 1910—, no tomó en cuenta la filosofía. Fue Robles el que, no obstante múltiples dificultades de diferente naturaleza, se atrevió a explicar —brillantemente a veces— la filosofía escolástica en sus cátedras. El Dr. Gabriel Méndez Plancarte se refiere a este hecho y comenta: "Gracias al Dr. O. Robles, gracias a su capacidad filosófica, a su espíritu medularmente cristiano y a su ejemplar tenacidad, la voz de Santo Tomás y de la 'Philosophia perennis' ha vuelto a vuelto a resonar en los viejos y gloriosos claustros de donde había sido expulsada en el último tercio del siglo XIX por la marea arrolladora del positivismo. Gracias al doctor Robles... actualmente, la filosofía

del Doctor Angélico, aun para aquellos que no la aceptan, es digna de respeto, de estudios y de admiración"[1].

Para Robles, la filosofía es más bien un problema que un sistema, porque es un preguntar para responder, un buscar para afirmar, un revisar para adoptar una posición. Estaba convencido de que el valor de una filosofía no depende de su novedad, sino de su verdad y de su validez. No hay doctrinas filosóficas nuevas o viejas, sino verdaderas o falsas pues su verdad o su falsedad no depende de su vejez o de su novedad, sino de su reductibilidad o irreductibilidad a la evidencia[2].

Piensa Robles que la filosofía es la forma más perfecta de vida humana porque se ordena a la contemplación. De aquí que el filósofo es el habitante de un mundo espiritual, es el que vive la armonía de sus aspiraciones naturales, el que se consagra completamente a una tarea espiritual; es el Ulises del pensamiento, que emprende una aventura trascendental y cósmica y que, poseído de un especial afán de saber, de un impulso arrollador e inesquivable de entender el mundo, hace de su inteligencia una morada donde alienta y vive, como flama impalpable, su amor inextinguible por la verdad.

El filósofo —opina Robles— no conoce absolutamente la verdad sino que tiende a ella. Su saber no es exhaustivo, es tan sólo sucesivo; no tiene la sabiduría, la anhela;

---

[1] *Duc in altum,* Seminario Conciliar, México, marzo de 1943, p. 6.
[2] Cfr. *Propedéutica Filosófica,* Porrúa, México, 1943, p. 15.

no tiene la inteligencia ejemplar y determinante, sino la inteligencia contemplativa y determinable.

Ya con estos elementos Robles define así la filosofía: es el conocimiento explicativo de lo real referido a sus fundamentos y alcanzado por el ejercicio natural de la inteligencia. Este conocimiento tiene un triple objeto: el mundo, el hombre y Dios. A su vez el hombre se puede considerar como ser físico, como ser racional y como ser moral. En suma, la filosofía es:

a) un saber de principios;
b) un saber rector;
c) un saber total; y
d) un saber último.

Es saber último —asegura Robles— porque el filósofo se remonta al problema de los fines últimos y alcanza las razones últimas del ser de las cosas. Más allá del nivel filosófico hay un saber superior: el saber sobrenatural que es teología si se basa en la revelación, y es contemplación si se basa en la mística. Por eso en el orden natural el saber último es el filosófico porque él realiza la reflexión fundamental.

Robles sigue la teoría tradicional del conocimiento y asegura: "volver inmanente lo que como trascendente se muestra, es incorporar a esta esfera íntima e inmediatamente dada que es el yo, otra esfera que se presenta con el carácter de alteridad, irreductible en sí misma: la esfera

del no yo"[3]. Es lo que los antiguos escolásticos habían dicho: conocer es *fieri aliud in quantum aliud.* Al conocer, lo conocido está en el cognoscente con una realidad distinta a la que tiene en sí: "Lo que conozco lo soy, pero el modo como lo soy es distinto de lo que soy y distinto también de lo que es en sí"[4]. La pregunta se impone: ¿cómo puede un ente (en este caso el sujeto) devenir otro, sin perder ambos su entidad concreta? Robles responde: "El sujeto se hace objeto, la individualidad correlativa desaparece y no desaparece; lo trascendente se vuelve inmanente y sin embargo conserva su trascendencia"[5]. En la inmanencia del sujeto se llega a lo que está fuera de él, a lo trascendente. Es decir, lo trascendente, sin dejar de ser trascendente, pasa a ser inmanente. Así se llega a una objetividad subjetiva y a una subjetividad objetiva.

Robles se da cuenta de las aporías del conocimiento y afirma que el *entendimiento humano es enigmático.*

La ontología roblesiana se inicia con la intuición: al ser llegamos —dice— por la visión directa e inmediata. La evidencia primordial es la del ser inteligible, de tal manera que toda idea supone la idea de ser, pero ésta no se conoce sino porque se conoce el ser, según el dicho tomista: el ser es lo primordialmente conocido y aquello en lo que se vienen a resolver todos los conceptos: en el ser conocemos todo lo que conocemos. Sin embargo, Robles tam-

---

[3] *Ibid.,* p. 115.
[4] *Ibid.,* p. 118.
[5] *Teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica,* Ed. Veritas, México, 1937, p. 100.

bién asegura que en rigor el ser es *lo real*, el dato inmediato e irreductible que la inteligencia alcanza en el ejercicio de su acto propio: el ser es lo dado, *lo más dado*, la pristinidad inteligible y ontológica. Aquí se ve que Robles identifica el ser con lo real. Así continúa: "absolutamente tomado el ser es la existencia, el acto de ser, el ejercicio de ser, el clamor ontológico, la plenitud en la posesión de lo real... aquello cuyo acto (perfección) consiste en existir"[6].

En la filosofía de la naturaleza sigue muy de cerca a J. Maritain y propone además una biología filosófica. Y habla del ser corpóreo, de la vida y del alma humana, aunque los temas de la vida y del alma los desarrolla en otros lugares, sobre todo en *Introducción a la Psicología Científica, El alma y el cuerpo, Esquema de Antropología Filosófica*.

Al final de la *Propedéutica* habla Robles de filosofía moral y centra sus consideraciones en determinar la esencia de la moralidad. Obviamente defiende la ética tomista que califica de eudemonismo teocéntrico porque Dios es el fin último de la vida humana.

Es de sobra conocido que Robles fue tomista porque estaba convencido de que allí estaba la verdad. "Nos declaramos tomistas —dice—, fervorosos y convencidos discípulos de Santo Tomás de Aquino, porque en su doctrina hemos encontrado manifiesta la impersonal objetividad"[7].

---

[6] Cfr. "Esquema de Ontología Tomista", en *Filosofía y Letras* UNAM, nn. 3-4, 1941.

[7] Advertencia en *Propedéutica...*, p. 15.

Se trata de neotomismo o tomismo viviente porque Robles procuró rejuvenecer el tomismo con elementos, sobre todo de San Agustín, Pascal, Scheler y especialmente Maritain. Tanto es así que se ha dicho que supo integrar la ontología tomista con la óntica existencial de San Agustín[8] y que "aunque parte de la ontología de Santo Tomás, desde un principio hasta el fin lo expresa con el verbo de Agustín"[9]. Por eso la óntica existencial roblesiana es una metafísica ascendente porque —asegura Robles— "nos parece que no es sino el ascenso de la inteligencia desde el desamparo ontológico del hombre, traducido por la inquietud, hasta el ser mismo de Dios, amparo del desamparo y reposo de la inquietud existencial"[10]. Y muy de acuerdo con el existencialismo, de moda en su tiempo, afirma Robles: "ante la muerte, ante el abandono de las otras existencias, ante el dato manifiesto de mi carencia y de mi incompletud, me invade una angustia, una agitación que no es puramente psicológica, sino plenamente ontológica e intencional, la conciencia de mi propio desamparo y el anhelo de trascender mi limitación"[11]. La inquietud apunta a dos direcciones: a la limitación potencial de nuestra existencia, al anhelo de realizar la plenitud actual de nuestros constitutivos potenciales; y al aniquilamiento de la individualidad, a la plena trascendencia, a la ruptura de las

[8] Cfr. R. Flores Villasana: "La óntica existencial del Dr. Oswaldo Robles", en *Homenaje*, Jus, México, 1963, p. 58.
[9] Id. *ibid.*, p. 64.
[10] *Propedéutica...*, p. 237.
[11] *Ibid.*, 238.

cadenas espacio-temporales, a la afirmación de nuestro ser en el *Ser.*

Quien lee las obras de Robles advierte que, por una parte, sigue la filosofía tradicional, pero que, por otra, tiene bellas páginas de sabor existencial, agustiniano. Y así encontramos: "El ser de mi existencia es un ser que se fuga de sí mismo. Es la conciencia de esta fugacidad y de esta nadería de mi propio ser lo que provoca mi ansiedad de trascendencia y de supervivencia. Alcanzo de esta manera mi carácter contingente y aprehendo, como contenido de mi inquietud, al Infinito necesario. Soy lo fugaz y lo frágil que anhelo la permanencia de lo Absoluto... Mi ruta ontológica está trazada por mi naturaleza misma; mi propio destino bulle ínsito en mi propia estructura. En los caminos de este mundo nada me satisface; nada calma mi deseo de plenitud. Sin embargo, nada más hondo y enraizado que mi deseo de felicidad. Pero dondequiera que lo busco encuentro el desamparo... Y es que en la entraña de mi propio ser hay un impulso metafísico, una tendencia a la afirmación de mi ser en el *Ser,* un apetito de bien absoluto, un anhelo prepotente de aniquilar el tránsito y de sumergirme en lo eterno. Nostálgico de las cosas eternas, vivo inmerso en la cárcel de lo transitorio"[12].

Aquí tenemos una metafísica ya no del ser en cuanto ser —a la manera escolástica—, sino una metafísica existencial, del hombre concreto, pero enraizado en la metafísica general. ¿Es esto posible? Robles responde: "una noé-

---

[12] *Esquema de Antropología filosófica,* Ed. Pax, México, 1942, pp. 110-111.

tica del contingente sólo es posible en la visión inteligible del ser, y una metafísica existencial sólo puede estructurarse en el marco de la ontología general, y sólo en estas perspectivas ontológicas y en estos horizontes noéticos puede tener sentido la trascendencia, la trayectoria ascendente desde mi propio desamparo hasta el amparo existencial de Dios"[13].

Es clara la postura cristiana de Oswaldo Robles. Para conocer con mayor profundidad su filosofía hay que leer con detenimiento y sin prejuicios su obra, que todavía tiene cierta vigencia. Para unos, mérito indiscutible de Robles es haber introducido el escolasticismo en la Universidad Nacional Autónoma de México. Para otros, es digna de alabanza su actualización del tomismo —tomismo viviente— con elementos de Husserl, de Hartmann y de Heidegger. Hay quien prefiere el lenguaje emotivo, y a veces brillante, de las clases de Robles. En algunos puntos —pocos, por cierto— manifiesta cierta originalidad. Pero lo que siempre destaca en su filosofía es la seguridad de su postura. Y es que estaba completamente convencido de ella. Era un filósofo por vocación y por convicción.

Robles fue reconocido como filósofo importante no sólo en México, sino también internacionalmente aun por quienes no compartían su filosofía cristiana. El Dr. Clarence Finlayson opinó: "El doctor Robles representa en México el tomismo viviente y es uno de los más altos representantes del pensamiento del Aquinate en nuestra América.

---

[13] "Noética del contingente y metafísica existencial", en *Filosofía y Letras,* UNAM, n. 32 (octubre-diciembre 1948), p. 248.

Hoy (1943) que en nuestro continenete comienza fuertemente a brotar el pensamiento filosófico, me es grato constatar en el doctor Robles uno de los pensadores de vanguardia. La labor intelectual ha sido en nuestros medios y por sus condiciones ambientales una obra semi-heróica. Y especialmente las disciplinas que a la filosofía y, muy en especial, a la metafísica se refieren. En la América Latina hay poco andado todavía en la especulación filosófica: de entre muchos escritores que a la elaboración de ella se dedican, es menester saber distinguir los pocos y buenos valores. Robles es uno de éstos. Robles es de los que comprenden que las inteligencias de hoy tienen sed de pureza doctrinal. El ilustre y eminente tomista mexicano posee una enorme erudición que lo habilita para exhibir ampliamente múltiples y variados sectores de la filosofía, sin sumergirse en ellos como extensión enciclopédica, sino adentrándolos en la vida de los grandes principios que piensa y más profundamente vitaliza en plenitud eidética"[14]. Otro autor expresa: "...la obra del Dr. Robles, por sus merecimientos en los estudios a que ha dedicado su talento, adquiere una significación más universal, una mayor calidad moral y humana, que lo eleva al plano superior de un exponente genuino del Humanismo cristiano"[15]. Sin embargo, no faltaron quienes juzgaron de manera muy diferente la filosofía de Robles. Un ejemplo: "El maestro Robles ha optado por la ideología del humanismo teocéntrico que conduce a la ciudad de Dios. El tomismo

---

[14] Citado por A. Zahar Vergara: "El tomismo en el México contemporáneo", en *Filosofía y Letras*, UNAM, t. XVIII (octubre-diciembre 1949), pp. 258-259.

[15] En *Homenaje...*, p. 198.

es para él el camino recto para llegar a ella. En esta marcha hacia las puertas del cielo, muchos jóvenes de fe acompañan al maestro. Nosotros, gente sin fe y sin voluntad de creencia, aunque lo admiramos, no podemos seguirlo"[16]. No podía seguirlo porque proclamaba ser discípulo del Zarathustra de Nietzsche y hacía profesión de fidelidad a la tierra. A pesar de todo, no podía menos de apreciar el pensamiento filosófico y la vida de Robles.

Actualmente el pensamiento roblesiano tiene pocos seguidores y, por lo mismo, sus obras tienen pocos lectores ¿signo de nuestro tiempo? De cualquier manera, Oswaldo Robles ocupa un lugar destacado en la historia de la filosofía cristiana en México.

Referencias bibliográficas

Obras de Robles:

El alma y el cuerpo, Ed. Veritas, México, 1936.

La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica, Ed. Veritas, México, 1937.

Esquema de antropología filosófica, Ed. Pax, México, 1942.

Fray Alonso de la Veracruz (Los libros del alma, I y II. Introducción, traducción y notas), Imprenta Universitaria, México, 1942.

---

[16] J. Hernández Luna: "Un diálogo con el restaurador en Mascarones de la *Philosophia perennis*", en *Homenaje...*, p. 111. En otro lugar llama a Robles tomista *heterodoxo*.

Propedeútica Filosófica, Porrúa, México, 1943 (4a. ed. 1958).
Estudios escogidos de J. de J. Díez de Sollano y Dávalos (Prólogo y selección), Imp. Universitaria, México, 1944.
The Main Problems of Philosophy (trad. de *Propedeútica...*), Bruce Publishing Co., Milwaukee, Wisconsin, 1946.
Introducción a la Psicología Científica, Porrúa, México, 1948 (4a. ed. 1961).
Filósofos mexicanos del siglo XVI, Manuel Porrúa, México, 1950.
Freud a distancia, Jus, México, 1955.
Símbolo y deseo, Jus, México, 1956 (2a. ed. 1960)
La doctrina jasperiana de la angustia, Jus, México, 1958.

Sus artículos filosóficos se publicaron en revistas nacionales y del extranjero: *Filosofía y Letras*, (UNAM, México), *Revista de estudios universitarios* (México), *ábside* (México), *Anuario de Filosofía* (México), Revista *Alcalá* (España), *Revista de Filosofía* (La Plata, Argentina), *Revista Española de Filosofía* (España), *Sapientia* (Argentina), *The Modern Schoolman* (USA).

AA.VV. *Homenaje* a *Oswaldo Robles*, Jus, México, 1963. Para datos importantes en relación a vida, pensamiento y obra del Dr. Robles este libro es importante.
Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, t. IV, p. 2879.
Patiño, H.: "Concepto de Filosofía en el Dr. Oswaldo Robles", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, año VIII (enero-abril 1975), n. 22, pp. 75-94.

Ramos, S.: *Historia de la Filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 158.

Sciacca, M.F.: *La Filosofía Hoy*, Miracle, Barcelona, 1956, p. 528.

Zahar Vergara, A.: "El tomismo en el México contemporáneo", en *Filosofía y Letras*, UNAM, t. XVIII, n. 36 (octubre-diciembre 1949), pp. 254-262.

J.R.S.

JOAQUIN XIRAU

JOAQUIN Xirau, mi padre y maestro, nació en Figueras, capital del Ampurdán, en 1895. El Ampurdán es la región al noroeste de Cataluña donde abundan vientos vigorizantes —"palacio del viento" lo llamó el poeta Joan Maragall— y donde la tierra es pródiga, entre las últimas estribaciones de los Pirineos y el Mediterráneo. En 1939, acompañado de Pilar, su mujer, también de Figueras, Antonio Machado y la madre de éste, Enrique Rioja y otros más, tendrían mis padres que pasar por su tierra natal camino al exilio; primero en Francia, después, definitivamente, en México. Aquí Joaquín Xirau falleció prematuramente en un accidente el 10 de abril de 1946.

Joaquín Xirau, maestro de entusiasmo y de rigor, siempre entregado a los demás, fue todo él vida; vital lo recuerdan sus discípulos de España como vital lo recuerdan sus discípulos de México, este México donde, como me dijo, "no quería vivir entre paréntesis".

Después de realizar estudios preuniversitarios en Figueras, donde fue su profesor de filosofía Juan Subías Gonzalvo, después su suegro, pasó a Barcelona, y ahí siguió los cursos principalmente de Jaime Serra Hunter —quien por cierto, también falleció exilado en México—. Doble carrera: Filosofía y Derecho; y doble doctorado en

Madrid, con una tesis sobre Leibniz y otra sobre Rousseau[1].

Ciertamente, en Madrid Joaquín Xirau conoció mucho a Ortega y siempre guardó hacia él el máximo respeto, pero la vocación filosófico-pedagógica le inclinó a seguir las enseñanzas de manuel B. Cossío —sobre quien escribió un libro— y la Institución Libre de Enseñanza. Al modo de los "institucionalistas", Joaquín Xirau consideró la educación como obra de amor.

Profesor brevemente en Salamanca y en Zaragoza, Joaquín Xirau fue también profesor en Barcelona, donde habría de colaborar, ya decano de Filosofía, a establecer la autonomía de la Universidad (1934), donde fue director de Cultura, donde se ocupó profundamente de los métodos de enseñanza y donde fundó el seminario de psicología y pedagogía. Durante la guerra civil predicó la tolerancia y la caridad —"Charitas" es un artículo único en su género, publicado en 1937, en plena guerra, por la revista *Madrid*, que en Barcelona presidía Antonio Machado—.

Joaquín Xirau escribió catorce libros, unos cincuenta artículos y varias traducciones, entre las cuales descuellan las de Bertrand Russell (todavía en Barcelona) y la primera parte de la *Paideia* de Jaeger, que una muerte pronta no le permitió terminar.

---

[1] Los dos textos aparecen en el libro: *Descartes, Leibniz, Rousseau,* publicados por la UNAM en 1973.

No es fácil resumir la filosofía de Joaquín Xirau en un breve espacio[2]. Aun cuando en su época barcelonesa había ya publicado dos libros que indicaban la orientación de su obra (*El sentido de la verdad*, 1927, *L'amor i la percepció dels valors*, 1936), ésta maduró en tres libros escritos en México: *Amor y mundo* (1940), *Lo fugaz y lo eterno* (1942), y *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946). (Los dos primeros acaban de ser reeditados en Barcelona en el libro *Amor y mundo y otros escritos*, Ediciones Península y Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.)

En cierto modo, la filosofía de Joaquín Xirau es una axiología; es también una ontología.

No me ocuparé aquí de los libros de historia de la filosofía que Joaquín Xirau publicó sobre Descartes, Leibniz, Rousseau, los pensadores hispánicos, como Lull, Vives o Cossío, Bergson, Husserl y la fenomenología. Me ocuparé de lo que considero crucial en su pensamiento.

Mucho se ha discutido acerca de la relación o falta de ella entre Valor y Ser. En *Amor y mundo*, Joaquín Xirau, partiendo del *eros* y el *logos* de los griegos, y sobre todo de la *caridad* y del *agape* cristianos, trata de mostrar la relación íntima entre Ser y Valor. Para los griegos *eros* participaba del *logos* y, así, amor y razón se apoyaban mutuamente; el cristianismo construye un verdadero *ordo*

---

[2] Hasta ahora el mejor libro sobre Joaquín Xirau es el de Reine Guy, *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau*, Tolosa, 1976.

amoris y, en Joaquín Xirau, el deseo de acercarse a la *Ciudad de Dios.*

El amor cristiano es "comunicación de espíritus personales". Esta comunicación se quiebra en el mundo moderno y contemporáneo, porque el hombre de los tiempos recientes escinde Ser y Valor y reduce la "realidad" a materia.

Ser y Valor. El Ser no existe en sí; el Valor es dinamicidad, movimiento. Ser y Valor son términos relacionales y se conjugan para que el Ser adquiera vida y el Valor adquiera objetividad, claridad y transparencia.

Esta unión dinámica, que Joaquín Xirau a veces llama "dialéctica", solamente nos es comprensible cuando somos capaces de percibir la realidad última por medio de la "actitud amorosa" que conduce a la "plenitud espiritual". Si el amor es plenitud y es fuerza, es igualmente renovación del Ser —Valor y Ser reunidos para que el Ser viva—.

El amor no es aquí el amor pasión, cuya importancia Joaquín Xirau no niega; es el amor que entraña respeto y razón. "El amor es claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales". El Valor no es abstracto; es una relación concreta, plenitud claramente compartida. Naturalmente, Joaquín Xirau no niega los aspectos "naturales" del amor. Aunque lo que le ocupa es el ideal que deberíamos alcanzar, amor puro no realizable del todo en esta tierra.

Lo ha dicho claramente José Luis Abellán: "esta solución a los problemas propuestos requiere una concepción

plástica de la realidad". No en vano en los últimos años Joaquín Xirau escribió un texto importante, *Las dimensiones del tiempo,* que ahora aparece en el libro *Amor y mundo y otros escritos.* Existe lo que Joaquín Xirau llamaba "volúmenes del tiempo"; pasado, presente, futuro, se imbrican activamente. El tiempo es relación, como muy claramente lo ha explicado Reine Guy: en realidad no existe tiempo sin dimensiones ni duración sin situación: "no hay movimiento sin reposo ni tiempo sin una dimensión a-temporal" —lo cual, por cierto, era ya el tema del libro *Lo fugaz y lo eterno*—.

¿Cuáles fueron las ideas educativas de Joaquín Xirau tanto en España como en México?

La teoría y práctica de la educación se funda en las ideas axiológicas y ontológicas hasta aquí expuestas. La actitud de Joaquín Xirau siempre llevaba consigo a la mayéutica. Educar no es tan sólo explicar o exponer (aun cuando una y otra cosa pueden ser importantes). Educar es hacer que el hombre, desde su niñez y adolescencia, pueda hacer surgir de su conciencia sus ideas propias. Educar es así hacer que la persona se autoeduque para que, además, el educador también sea educado. La actitud del maestro debe ser, así, amorosa; lo cual no implica que la educación no sea exigente. La disciplina no destruye la vida; la encauza, del mismo modo que el *logos* encauza al *eros.*

Educar es abrir el camino para que seamos amorosamente libres. Y si educar es amar, lo es en un sentido muy preciso. Educar es fundar un posible *ordo amoris,* un orden de amor. Escribe Joaquín Xirau citando a su admirado y admirable Ramón Lull: "El amor ha sido creado para pensar".

Lo he repetido en varias ocasiones. Mi padre me dijo y dijo a varios de nosotros que en México había descubierto a España. Otra España, en efecto; la de los humanistas, la de Vives, la de Sahagún, Las Casas, Vasco de Quiroga. En todos ellos hay algo de común y de valor especialmente importante en nuestros días de desvalor, el "orden del amor".

Joaquín Xirau, quien creía en la palabra hablada más que en la palabra escrita, tuvo discípulos en Barcelona, en México, en París, en La Habana. Todos ellos coinciden en verlo, ahora, a más de 40 años de su muerte, como el gran maestro fervoroso que quiso enseñarnos los caminos para evitar el egoísmo, para evitar el nihilismo, para alcanzar la "concordia".

R.X.

JOSE MANUEL GALLEGOS ROCAFULL

Fue uno de los intelectuales que llegaron a México con motivo de la caída del gobierno republicano español.

José Manuel había nacido en Cádiz el 21 de agosto del año 1895. Estudió en el Seminario diocesano y llegó a ordenarse sacerdote. El gobierno republicano le encomendó una misión diplomática ante El Vaticano. Al terminar la guerra civil fue desterrado. Llegó a México el 31 de agosto de 1939. Tenía doctorado en filosofía y en teología. Por ello pudo dar clases en el Centro Cultural Universitario, cuna de la actual Universidad Iberoamericana. Posteriormente fue profesor de materias filosóficas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Eventualmente también lo fue de algunas Universidades de la provincia mexicana. Colaboró en varios diarios y revistas en los que trataba temas culturales desde el punto de vista cristiano. Conocía la filosofía escolástica, la teología, la mística y la historia. Se dedicó, ante todo, a la antropología filosófica y a la filosofía del derecho, aunque también cultivó la doctrina social cristiana. Fue admirador del pensamiento optimista de Pierre Teilhard de Chardin y difundió su doctrina.

Para Gallegos el hombre vive en un doble mundo: físico y social; son más bien, tres: el mundo físico de las

cosas corporales, el mundo psíquico de su propia conciencia, y el mundo social (que es intermedio entre los otros dos). Por naturaleza el hombre es un todo; pero también, por naturaleza, es una parte. No es una contradicción, sino dos aspectos de una misma verdad. Es decir, que por naturaleza el hombre es un todo parcial: tiene cierta suficiencia, pero no total suficiencia. Porque el hombre se basta a sí mismo para vivir, pero no en todas sus dimensiones: ni está al margen de la sociedad, ni es de la sociedad. Lo que se trata de saber es si el hombre es para la sociedad o la sociedad es para el hombre. La verdad total —piensa Gallegos— es la síntesis y armonía de las dos fórmulas.

Dios el primer principio y el fin último de la actividad humana. Por eso el hombre tiene que cultivar la interioridad: el hombre debe habitar sólo ahí donde es superior a sí mismo y al mundo. Esto significa que para el hombre lo máximo es Dios donde está la exaltación más sublime de la persona.

Dentro del pensamiento filosófico la aportación de Gallegos Rocafull destaca por su solidez y erudición y por la solicitud ante los problemas de la vida cotidiana. El fue un exponente del humanismo cristiano. Creo que falta un estudio más completo del pensamiento de Gallegos. Sólo conozco una tesis de Licenciatura en Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, por Mario Ridaura Aldana: "La Filosofía social de José Manuel Gallegos Rocafull" 1987.

José Manuel falleció en la ciudad de Guadalajara, Jal., el 10 de junio de 1963.

Además de varias obras teológicas, Gallegos Rocafull publicó:

Una causa justa. Los obreros de los campos andaluces (1929).
El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino (1935).
La doctrina política del padre Francisco Suárez (1948).
La visión cristiana del mundo económico (1959).
Personas y masas. En torno del problema de nuestro tiempo (1944).
La agonía de un mundo (1947).
Crisis de Occidente (1950).
Ideas de Fausto para una filosofía de la Historia. Homenaje a Goethe (1950).
El comunismo es esencialmente un materialismo dialéctico (1961).
Introducción, versión y notas de los Tratados Morales de Séneca (1944).
El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII (1955), su mejor obra.

Referencias bibliográficas

Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, 5a. ed., Porrúa, México, 1990, n. 77, 225-226.

Ibargüengoitia, Antonio, "Semblanza de algunas figuras magisteriales en la Historia del quehacer filosófico de

la Universidad Iberoamericana", En *Revista de Filosofía*, UIA., XXVI (1993), 240-243.

Larroyo, Francisco, *La Filosofía Iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, 2a. ed., Porrúa, México, 1978, 141.

J.R.S.

ANTONIO GOMEZ ROBLEDO

El Dr. Antonio Gómez Robledo nació en Guadalajara, Jal., el 7 de noviembre de 1908. En su ciudad natal estudió Derecho y se graduó de abogado en 1930. Ya en la ciudad de México cursó la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ahí fue alumno de Antonio Caso y de José Gaos. En la UNAM obtuvo el doctorado en Filosofía. Dedicado a la diplomacia, fue embajador de México en Brasil, Italia, Túnez, Grecia y Suiza. Fue delegado de México en la Organización de Estados Americanos (OEA) y en el Comité de desarme de la ONU. Por esta razón tuvo oportunidad de seguir cursos en Francia, en los Estados Unidos, en Holanda y en Brasil.

Como profesor ha explicado materias filosóficas y materias jurídicas. En la UNAM ha sido titular de Derecho Internacional Público, Historia Diplomática, Filosofía de la religión y Griego filosófico. Fue profesor extraordinario en las Universidades de Guadalajara, de Veracruz, de la Habana y de San Marcos (Lima). En filosofía se ha dedicado especialmente a la ética, a la axiología y a la historia de la filosofía clásica.

Si se quisiera indicar cuál es —dentro del cristianismo— la corriente filosófica del Dr. Gómez Robledo, él mismo la señala: es el humanismo cristiano[1]. Por ello con frecuencia se refiere —directa o indirectamente— al problema de las relaciones entre razón y fe —quizá mejor, entre filosofía y revelación—. Así se advierte en su libro *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*. Y para que nadie se engañe por el título, Gómez Robledo aclara en el prólogo que su ensayo no es una contribución al agustinismo, sino al problema de la filosofía cristiana[2]. En otras palabras: Gómez Robledo no pretende exponer la filosofía de San Agustín, sino referirse al drama personal del santo al meditar en las relaciones entre filosofía y cristianismo[3]. Generalmente sigue la doctrina escolástica, a la manera de Santo Tomás de Aquino y de sus grandes comentadores, aunque matizada, aquí y allá, con algunos puntos del pensamiento de San Agustín, de algunos clásicos y de algunos modernos —R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, E. Gilson y otros—. Entonces, admite sin reticencias la definición tradicional de filosofía, heredada de los griegos, y expresa: "En lo que toca a la filosofía, diré que hasta el presente no he acertado a concebir otra (...) fuera de la que nos enseñaron los griegos". "La filosofía, según Aristóteles, es el saber teórico de las primeras causas y principios"[4]. Y concluye: "Bien está así, para mí, la filosofía co-

---

[1] Cfr. *Memoria de El Colegio Nacional*, t. IV, n. 3 (1960), 203; *Sócrates y el socratismo*, prólogo.

[2] *Cristianismo y Filosofía*... VII.

[3] Cfr. *Ibid.*

[4] O.c., 5-6.

mo la dejó Aristóteles"[5]. Pero cuando se refiere a la relación cristianismo y filosofía, acepta sin más —como se ha defendido desde antiguo— que la revelación es necesaria para el esclarecimiento objetivo de algunas verdades que pertenecen a la filosofía, pero que si se ven por la sola vía racional apenas serían accesibles[6]. En la vida del hombre que ora y que filosofa, en la doble vida de caridad sobrenatural y de especulación racional, es necesario a la razón el auxilio sobrenatural[7]. Siempre dentro de la filosofía cristiana, aborda con preferencia temas de ética, de filosofía política y de axiología. Así tenemos el ensayo acerca de la ética de San Agustín[8], o "Ser y valor" donde expone una síntesis de metafísica y de fenomenología. En estos artículos y en sus libros posteriores Gómez Robledo generalmente une el método histórico con sus reflexiones personales, por ejemplo, en *Meditación sobre la justicia.* Aquí trata de Platón, de Aristóteles, de Cicerón, de los estoicos, de Santo Tomás, de Leibniz, de Kant, de Scheler, de Hartmann y de Radbruch. Al final acepta la doctrina de Emil Brunner que tiene cercanía doctrinal con el tomismo. Sostiene que una auténtica teoría de la justicia debe tomar en cuenta los datos de la fe y los de la revelación.

Muy buen conocer del griego no podía dejar de tratar de los principales filósofos de Grecia. Ya antes de 1950

---

[5] O.c., 6.
[6] Cfr. o.c., 13.
[7] "La ética de San Agustín", en "*Diánoia,* UNAM, v. I (1955), 236-260.
[8] *Diánoia,* v. IV (1958), 211-232. Ha publicado varios artículos filosóficos en Revistas especializadas, por ejemplo, *Filosofía y Letras, ábside, Diánoia, Revista de Filosofía* (UIA), *Estudios,* etc.

había publicado algunos artículos acerca de Aristóteles, pero llamó la atención de los especialistas la traducción directa de la *Etica Nicomáquea*, con una amplia introducción donde se revela experto en cuestiones aristotélicas y de historia de la filosofía. Esta introducción se publicó en *Filosofía y Letras*, UNAM, México, ns. 43-44 (julio-diciembre de 1951). Vino después la traducción de la *Política* aristotélica. En 1957 aparece *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. En ese libro Gómez Robledo estudia lo que el estagirita enseña acerca de las que llamó *virtudes intelectuales*, recurre al método histórico y comenta la prolongación de la doctrina aristotélica en la filosofía escolástica y hace ver coincidencias entre la enseñanza aristotélica y los Evangelios. En *Sócrates y el socratismo* Gómez Robledo expone la vida y la doctrina del gran filósofo de acuerdo con lo que expresaron sus discípulos y contemporáneos. Hace ver la semejanza entre la ética socrática y la moral cristiana. Al final del libro asemeja a Sócrates con Cristo.

Por último, está el libro *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. El título señala que no se trata de la filosofía platónica, sino tan sólo de seis grandes temas. Basado en la cronología de los *Diálogos* Gómez Robledo expone, histórica y doctrinalmente, el concepto platónico de virtud, la teoría de las ideas, el alma, el amor, la educación y el Estado. Al final, se ocupa, con dominio del tema, de la teología de Platón.

Propiamente fuera del campo filosófico, Gómez Robledo publica *Dante Alighieri*. Se podría pensar que aquí el autor trataría de la poesía del gran florentino. Sin embargo, encontramos que en la cosmovisión del gran poeta

cristiano hay elementos filosóficos y políticos. De aquí que en el primer volumen analiza otros escritos, especialmente el *Convivio* y la *Monarquía*. En el segundo volumen se refiere a la *Divina Comedia*. En este libro de Gómez Robledo se ve también la maestría con la que maneja el tema y destaca el sentido moral y alegórico del poema del "altísimo poeta".

En *Idea y experiencia de América* el autor declara que esta obra es un producto híbrido porque —dice— no es propiamente filosófico, sino de las relaciones interamericanas. De cualquier manera aquí aparecen elementos filosóficos porque Gómez Robledo antes que ser jurista es filósofo y filósofo cristiano. Murió el 3 de octubre de este año, 1994.

Las obras filosóficas del Dr. Antonio Gómez Robledo son:

Cristianismo y Filosofía en la experiencia agustiniana, Imprenta Universitaria, México, 1942;

La Filosofía en el Brasil, UNAM, México, 1946;

Ensayo sobre las virtudes intelectuales, FCE., México, 1957;

Idea y experiencia de América, FCE., México, 1958;

Meditaciones sobre la justicia, FCE., México, 1963;

Sócrates y el socratismo, FCE., México, 1966;

Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, FCE., México, 1974;

Dante Alighieri (2 tomos), UNAM, México, 1975;

"Evocación de Alonso de la Veracruz", en AA.VV. *Fray Alonso de la Veracruz. Antología y facetas de su*

obra, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Mich., 1992, 193-216;

El magisterio filosófico-jurídico de Fray Alonso de la Veracruz, Porrúa, México, 1984;

El pensamiento filosófico de Edith Stein, UNAM, México, 1988.

J.R.S.

RAMON XIRAU

RAMON Xirau se ha manifestado siempre como un pensador que concede mayor importancia a los problemas existenciales que a los teórico—rigurosos. Para él la filosofía no consiste tanto en un sistema de proposiciones coherentes y bien fundamentadas sino en "una razón de vida; una razón hecha de amor"[1]. Desde esta perspectiva sus preocupaciones filosóficas se inscriben dentro del ámbito del humanismo, y el estilo expresivo que él elige es el ensayo. Xirau no pretende hacer demostraciones exhaustivas, sino que más bien intenta "apuntar o bosquejar"[2] líneas de pensamiento. Su discurso se encuentra así entre la intuición y la reflexión profunda, entre la lucidez y la brevedad, entre el decir y el sugerir. También son características suyas el juego y la invención. A Xirau le gusta interrumpir la escritura para recomendarnos un libro, para evocar un recuerdo personal o para proponernos, a veces, una nueva palabra, y otras veces para proponernos una nueva manera de ver las cosas. Por ejemplo, en uno de sus últimos escritos, en *Ars Brevis*, Xirau se permite jugar

---

[1] Xirau, *Ars Brevis*, p. 17.

[2] González Juliana, "Sólo lo pasajero permanece", reseña del libro de Ramón Xirau: *El tiempo vivido*, en Revista de la Universidad, octubre, 1985, p. 31.

con las diversas manifestaciones artísticas diciéndonos: "Maravillosos poemas la catedral de Chartres; espléndida música el David de Miguel Angel; espléndida escultura un soneto de Góngora"[3]. El juego aparece como el complemento obligado de un constante ensayar.

Y podemos preguntarnos: ¿qué significan en la obra de Xirau el ensayo, el bosquejo y la sugerencia?

En un pequeño libro llamado *Comentario*, Xirau nos dice que el ensayo es la forma expresiva que le permite abordar diversos problemas con precisión y exactitud[4]. No obstante, más allá de lo que él mismo reconoce, quizá pudiéramos decir, sin falsear la propia intención de Xirau, que el ensayo no sólo representa en su obra una manera de hablar, sino que forma una unidad indisoluble con el contenido de su filosofar. Su intención de expresarse mediante sugerencias, no parece ser ajena a aquello de que nos habla.

Aparentemente, Xirau trata una gran diversidad de temas, entre los cuales cabe resaltar, por ejemplo, la relación entre poesía y conocimiento; el problema de la crisis y el desarrollo del pensamiento filosófico; el innatismo o no innatismo de las ideas; el problema del tiempo; la diferencia entre "ser" y "estar"; el pensamiento místico de San Juan de la Cruz, Meister Eckhart y Simone Weil (entre otros autores); y la relación entre palabras y silencio. Sin embargo, detrás de esta multiplicidad es posible encontrar

---

[3] *Ars Brevis*, p. 95.
[4] *Comentario*, nota.

que, en última instancia, Xirau toca constantemente un solo tema, y que éste sólo puede ser comunicado mediante esbozos. Pues, en efecto, su filosofar toma como centro referencial "lo indecible", y ¿cómo pretender hablar de ello si no es ensayando diversas maneras, siempre truncas y siempre insuficientes?

El pensamiento de Xirau se nos escapa toda vez que pretendemos encontrar en él una teoría del hombre, del mundo o del conocimiento, pues él no nos entrega teorías, sino ideas que remiten a lo que no se puede decir. Y lo indecible parece residir en lo que Xirau llama "lo religioso". El filosofar del autor de *Palabras y silencio* es incomprensible sin la religiosidad. Empero, es necesario aclarar que lo religioso no significa en la obra de Xirau el apego a unos dogmas determinados, sino que significa el reconocimiento de la tendencia original del hombre a religarse con el infinito. Con base en las ideas consolidadas de una metafísica tradicional, Xirau distingue entre el fundamento y lo fundado, entre lo infinito y lo finito, entre "ser" y "estar". El fundamento es lo eterno, lo absolutamente permanente, es lo que pertenece a la divinidad; mientras que lo fundado es lo contingente, lo temporal y relativo, es lo que pertenece al mundo humano. A partir de esta dualidad, el hombre es caracterizado por un afán constante de relacionarse con la eternidad, aunque sólo sea "rasgándola" mediante la vivencia temporal, pero atenta y consciente de lo que existe[5].

---

[5] Cfr. *El tiempo vivido,* passim.

Lo "indecible-religioso" se manifiesta de manera muy particular, por un lado, en las reflexiones de Xirau sobre el origen de las palabras, y por el otro, en sus reflexiones acerca de la relación entre poesía y conocimiento. El autor de *Palabras y silencio* se pregunta cómo es posible hablar y encuentra que hablamos gracias a la conjunción de "la palabra" (en singular) y el silencio. "La palabra" o " el habla" es lo ilimitado, lo infinito, el fundamento del que surgen todas las palabras, y ella implica necesariamente el silencio: "...la palabra entraña silencio y el silencio palabra: y solamente podemos dejar de hablar si existe ya el habla; solamente podemos hablar si antes, después, aún y, durante el proceso de hablar estamos habitados por el silencio"[6].

Y el silencio nos conduce a lo infinito, a aquello que sólo es expresable en relación con lo religioso. Pues el silencio no es entendido por Xirau como el intervalo entre discurso y discurso, ni tampoco como el mero "estar callado", sino que se trata de la intimidad y la soledad irreductible de cada persona que sólo encuentra su auténtica caracterización en el pensamiento de San Juan de la Cruz: "Hay que regresar a lo ilimitado (...) Hay que regresar a nosotros mismos, a nuestra quietud silenciosa, (...) para oír el verdadero decir de 'la palabra': su decir anunciado, pronunciado y callado. Allí a lo que San Juan llamó la soledad sonora; lo que San Juan llamó la música callada (...)

---

[6] Cfr. "Palabras y silencio" en *Imagen y obra escogida de Ramón Xirau*, UNAM, 1985, p. 30.

Se trata de encontrar la palabra callada (...) Se trata de encontrar la palabra callada que está en todos"[7].

Por otra parte, lo religioso se hace presente —como hemos dicho— en la relación que Xirau encuentra entre poesía y conocimiento. Aparentemente estas actividades son opuestas, pues mientras la poesía consiste en un decir emotivo e inspirado que procede mediante ritmos, cantos e imágenes, el conocimiento consiste en un decir racional, exacto y preciso que procede mediante ideas claras y distintas. Pero a pesar de estas diferencias, es posible advertir que ambas actividades se ocupan de las cuestiones últimas del vivir humano, tales como: nuestro origen, nuestro destino, el tiempo, la vida misma, la posible inmortalidad y la posible divinidad"[8]. El conocimiento de estas cuestiones últimas no se reduce a ninguna ciencia ni a ningún estilo poético, sino que consiste más bien en un conocimiento superior que es el religioso. "¿Por qué unir estos dos términos —poetizar, conocer—? En esencia porque tanto la poesía como la filosofía son formas de un conocer más amplio, un conocer religioso"[9].

Con el conocimiento religioso volvemos nuevamente a lo indecible, a lo meramente intuido y no fundamentado, ya que como el propio Xirau lo reconoce, la divinidad y la inmortalidad son sólo posibles. De ahí que su discurso sea un constante aludir a lo indemostrable. De ahí también la importancia que Xirau concede a la parado-

---

[7] *Ibid.*, p. 35.
[8] *Poesía y conocimiento*, p. 12.
[9] *Ibid.*, p. 16.

ja. Pues —con Kierkegaard— considera que lo propio de ésta no reside en hacer demostraciones sino en advertir los polos opuestos que mantienen la realidad en tensión. Así, la paradoja nos ayuda a abrir, e incluso a romper, el lenguaje cerrado que se atiene a lo finito: "Somos paradójicos porque desde nuestra finitud —y por lo tanto desde nuestro lenguaje finito— queremos a veces decir lo infinito para lo cual carecemos de lenguaje: para lo cual necesitamos usar el lenguaje, romperlo y abrirlo a lo no del todo decible: el amor, lo numinoso, la angustia, el gozo, la alegría"[10].

Para el autor de *Poesía y conocimiento*, la existencia está compuesta por una serie de elementos binarios que no admiten reconciliación sintética entre ellos. Sin embargo, al negar la posibilidad de una síntesis de los contrarios, Xirau no niega que exista unión entre ellos; más bien pretende negar la unión que propone la dialéctica hegeliana, en la cual él advierte una supresión de los opuestos. Así la dialéctica es vista como lo opuesto de la paradoja, pues mientras la primera parece suprimir la tensión de la realidad, la segunda la mantiene. De acuerdo con ello Xirau afirma: "Ignoro si la dialéctica es o no una lógica válida. Pero existencialmente me inclino a pensar como Kierkegaard que la verdad no está en la dialéctica puesto que ésta acaba siempre en un compromiso"[11].

La unión es pensada por Xirau más como un acercamiento que como una fusión, pues existencialmete

---

[10] *Ars Brevis*, p. 99.
[11] *Ibid.*, p. 27.

—que es lo que a él le importa— los opuestos radicales son lo finito y lo infinito, criatura y creador, hombre y Dios, y entre éstos, no parece haber fusión posible. Es por ello que el autor de *Palabras y silencio* considera como un momento crítico de la filosofía todos aquellos momentos —en especial el que parte del siglo XIX— en que el hombre se diviniza a sí mismo y a sus obras. Pues con tal divinización lo infinito, la divinidad, queda reducida a lo finito y adquiere entonces el estatuto de un ídolo: "...lo que llamamos 'crisis' consiste siempre en tomar la parte por el todo y absolutizar la parte como si la parte fuera de hecho el todo. Deificar la parte —llámese placer, llámese intelecto, llámese Progreso o Historia o llámese Hombre—; [es decir] cuando el hombre intenta a veces sin saberlo convertirse en su propio dios y acaba por convertirse en su propio ídolo"[12]. Xirau reconoce como exponentes de esta crisis tanto a Feuerbach como a Nietzsche y Marx, a Hegel como a Stirner y Comte, pero en especial dialoga con Hegel, pues en él cree advertir precisamente la imposibilidad de suprimir la tendencia religiosa. Hegel aparece ante Xirau con un doble aspecto. Por un lado, él es el iniciador de la crisis; Hegel intenta sustituir a Dios por el hombre; pero, por el otro, está presente en él —aunque de una manera inconfesada y perturbadora— una religión, una fe, e incluso una tendencia mística. En *Tres ensayos sobre Hegel,* encontramos que "Hegel es, en efecto, un místico, que no quiso o no pudo serlo (...) es un panteísta que si-

---

[12] *Desarrollo de la crisis,* p. 8.

guió creyendo acaso sin saberlo, en el dios cordial de su juventud"[13].

Por esta presencia constante de la religión, por esta manera de decir que tan sólo anuncia y sugiere, podemos decir que el pensamiento de Xirau constituye una manera muy particular de filosofar. Podemos decir también que en tanto que en él parecen estar ausentes el rigor y la sistematicidad, su discurso es susceptible de ser cuestionado desde varios puntos de vista. No obstante, más allá de las posibles críticas nos parece importante resaltar que los bosquejos y alusiones de Xirau se dirigen siempre a la búsqueda de la sabiduría. Esto es, a la conquista de un saber formativo del hombre, por medio del cual el hombre pueda llevar una vida armónica entre sus diferentes tendencias. En *Ars Brevis* leemos: "Pienso, en efecto, que nuestra vida debe buscarse en la presencia, en la unión armoniosa de la palabra, la razón, el juego, el mito, el amor"[14]. Dicho de otro modo, si bien es cierto que el carácter filosófico de la obra de Xirau puede ponerse en cuestión por la ausencia de sistematicidad y rigor, también es cierto que en él está siempre presente la búsqueda de sabiduría. Así su pensamiento puede llamarse filosófico, pues al parecer, la filosofía no es solamente ciencia, sino también sapiencia.

De este modo, la obra de Ramón Xirau pudiera resumirse, quizá, como una constante invitación al autoconocimiento. Al final de *Ars Brevis*, Xirau nos cuenta su

---

[13] *Tres ensayos sobre Hegel*, p. 45.
[14] *Ars Brevis*, p. 23.

primer viaje a Grecia y concluye su relato con una frase que parece aludir al mismo tiempo al oráculo délfico, a Heráclito, y al mito platónico del alma tripartita, a saber: "El auriga mira hacia una meta: esta meta somos nosostros mismos". Nada más que tal autoconocimiento no sólo es concebido como la necesidad de asumir las propias posibilidades y los propios límites, sino, sobre todo, como la posibilidad de comunicarse con los otros y conocerse a sí mismo y al mundo a través de ellos. Por esto Xirau entiende el conocimiento según el significado que le daba Claudel, es decir como un co-nacimiento: "Conocer no es solamente analizar (palabras, conceptos, ideas). Conocer es, al mismo tiempo, percibir, sentir, nacer con el mundo, con los otros, con el otro".

L.S.

BERNABE NAVARRO

Bernabé Navarro Barajas entiende la filosofía como un ejercicio riguroso y estricto de la razón sobre problemas que brotan de la realidad y del hombre en el plano de los grandes principios, sobre todo en el campo de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Se basa en los filósofos clásicos griegos, pero su labor no se queda en la de historiador de la filosofía, sino que hace filosofía en sentido propio, pues busca realizar una elaboración de los problemas en el campo sistemático, aunque utilizando la historia filosófica. Los autores le sirven de inspiración; pero lo que le parece la labor exacta del filósofo es trasladar lo que ellos dijeron al contexto del momento actual, para revitalizar y reabonar el pensamiento filosófico contemporáneo. Esto es lo que ha intentado hacer como profesor e investigador de la UNAM.

A partir de sus estudios primeros de la filosofía, a través de la filosofía escolástica cursada en el Seminario Conciliar de México, de 1940 a 1942, especialmente con el P. Hermilo Camacho, pudo darse cuenta de que su preocupación e interés fundamental en la filosofía se centraba en la *teoría del conocimiento,* pues considerando que en la relación *ser-conocer* no se tenía acceso al primero sino a través del segundo, pensó dedicar lo más esencial de su reflexión filosófica a esa disciplina, que en

el Seminario Conciliar tuvo como centro el estudio de las *Quaestiones de Veritate* de Santo Tomás, las cuales significaron para él la mejor exposición y demostración de la concepción escolástica del conocimiento.

Ya en la UNAM, en su época de estudios, fue completando esa preparación y madurando su formación con la gran obra de Nicolai Hartmann, *Metafísica del conocimiento,* con los *Diálogos* de Platón, en especial el *Teeteto,* el *Fedón,* el *Parménides* y la *República.* El acceso a la teoría kantiana del conocimiento la tuvo en exposiciones secundarias, preparación y perfeccionamiento en ella que logró sobre todo después de sus estudios en Alemania, cuando pudo leer directamente en la lengua de Kant sobre todo la *Crítica de la razón pura.*

Como algo definitivo se podría decir que su convicción acerca de la esencia del conocimiento se funda en la explicación conjunta de Platón y de Kant.

Por una parte, Navarro ha estudiado la filosofía griega, sobre todo Platón y Aristóteles. Del primero ha publicado ensayos acerca de su teoría del conocimiento, a saber, la teoría de las ideas, y sobre el segundo ha estudiado su concepción de la metafísica, y aun ha continuado una traducción que José Gaos inició de la *Metafísica* del Estagirita. Pero sobre todo hay que mencionar la traducción del *Aristóteles* de Ingemar Düring, que maduró durante muchos años (UNAM, 1986).

También ha trabajado en el ámbito de la filosofía moderna, por ejemplo en su surgimiento en la aplicación a la ciencia que hace Copérnico, según se ve en una antología de este pensador para la Secretaría de Educación

Pública (1964); pero singularmente ha estudiado el idealismo trascendental, sobre el que ha publicado un libro: *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant,* México: UNAM-FCE, Colección Diánoia, 1965. Claro que para abordar ese autor ha tenido que dominar también el difícil pensamiento de otros trascendentalistas.

Pero, sobre todo, Navarro ha sido pionero en los trabajos acerca de la filosofía colonial. Ha realizado investigaciones acerca de Fray Alonso de la Vera Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, y la modernización de la escolástica en el siglo XVIII. En cuanto a Fray Alonso, ha estudiado sobre todo su *Física,* acerca de la cual ha publicado artículos, por ejemplo, en el volumen colectivo que compiló con M. Beuchot, intitulado *Dos homenajes. Fr. Alonso de la Veracruz y F. J. Clavigero,* México: UNAM, 1993. Del siglo XVII, ha dedicado su atención a Sigüenza y Góngora, cuya *Libra astronómica y filosófica* ha editado, con prólogo de José Gaos (México: UNAM, 1959; 2a. ed. 1984). Cabe señalar que el prologuista, el filósofo hispano-mexicano José Gaos, impulsó mucho este tipo de estudios. Por otra parte, lo que más ha atraído los afanes de Bernabé Navarro ha sido el siglo XVIII. Sobre él escribió *La introducción de la filosofía moderna en México,* México: El Colegio de México, 1948. Esa investigación fue dirigida por el Dr. José Gaos, quien promovió su publicación. Asimismo, reunió varios artículos publicados anteriormente en el volumen *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII,* México: UNAM, 1964; 2a. ed. 1983. Igualmente tradujo del latín varias biografías de Juan Luis Maneiro y de Manuel Fabri en el tomo *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII,* México: UNAM, 1956; 2a. ed. 1989, así como un primer volumen de la obra de Juan

Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, los *Elementos de filosofía moderna*, México: UNAM, 1963; 2a. ed. 1984. Ahora está afinando y perfeccionando la traducción, que tiene ya completa, de la *Physica Particularis* de Clavigero, cuyo texto manuscrito transcribió previamente en su totalidad. También ha editado y aumentado la *Historia de la filosofía en México*, de su maestro Samuel Ramos, a quien sucedió en la correspondiente cátedra.

M.B.

MAURICIO BEUCHOT

Mauricio Beuchot considera la filosofía como una reflexión sobre el ente llevada por cauces lógicos y que redunda en conocimiento del ser humano, tanto de su comportamiento como de su misma naturaleza. Tiene como orientación fundamental la filosofía tomista, pero en diálogo con corrientes actuales de pensamiento, principalmente la amplia tendencia filosófica denominada "filosofía analítica", y también con la filosofía hermenéutica.

Desde su inspiración de fondo, recibida del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, ha estudiado la filosofía escolástica, tanto medieval como post-medieval, y esta última tanto europea como mexicano-colonial o novohispana. Esta labor de historiador se ha centrado en la historia de la lógica y de la filosofía del lenguaje. En esa línea ha hecho varias traducciones de textos escolásticos, y ha escrito trabajos en los que procura presentar esta filosofía escolástica al lector contemporáneo, singularmente de formación analítica.

En la línea de la filosofía analítica ha cultivado la semiótica y la filosofía del lenguaje, historiando estas disciplinas en la escolástica y estudiando temas fundamentales de las mismas, como el problema de la relación lenguaje-pensamiento. Los temas que ha tocado dentro de la

historia de la semiótica y de la filosofía del lenguaje (incluso la lógica y la retórica) han abarcado desde la Edad Media, como en Boecio y en San Agustín, pasando por las grandes figuras, San Anselmo, San Alberto Magno, Roger Bacon, Santo Tomás, Duns Escoto y Ockham, hasta la época post-medieval, en pensadores como Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás. De la escolástica mexicana ha trabajado una panorámica de la historia de la filosofía novohispana y además se ha centrado en algunas figuras como Bartolomé de las Casas, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Diego José Abad.

Sus trabajos sistemáticos en la semiótica y en la filosofía del lenguaje abarcan las conexiones entre lenguaje y pensamiento, así como las conexiones de lo lingüístico y lo ontológico, por ejemplo, en el problema de las categorías semánticas y las categorías ontológicas, y el entrecruce con la filosofía de la lógica, por ejemplo, el problema de la implicación y el problema de la verdad. También ha estudiado algunos aspectos de la filosofía estructuralista del lenguaje y, sobre todo, de la hermenéutica.

En cuanto a la metafísica, la ha estudiado en conexión con la filosofía del lenguaje; ha unido así la tradición tomista con la tradición analítica, por ejemplo en el problema de los universales, el de la substancia individual y el de la causalidad. Ha tratado estos temas desde la filosofía tomista con instrumental analítico y en diálogo (a veces debate) con la filosofía analítica.

En la línea de lo que ha sido su dedicación más expresa, a saber, el estudio filosófico del lenguaje, esto es, semiótica y filosofía del lenguaje (incluyendo la pragmáti-

ca y la hermenéutica), Beuchot ha publicado un planteamiento que trata de abarcar los diferentes ingredientes de esta disciplina, en sus ramas de sintaxis, semántica y pragmática, con una vertebración tomista, a la que dedica el capítulo principal; el libro se titula *Elementos de semiótica* (UNAM, México, 1979; 2a. ed. Jalapa, Universidad Veracruzana, 1992). Si allí predominaba el abordaje sistemático, en relación con las posturas modernas, en *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (México, UNAM, 1981; 2a. ed. 1991) predomina el curso histórico del tema. En *Lingüística estructural y filosofía* (México, Universidad La Salle, 1986) aborda la discusión con esta corriente de pensamiento lingüístico y plantea problemas desde la filosofía tomista y la filosofía hermenéutica. Otro trabajo historiográfico ha sido *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje* (México, UNAM, 1987), donde no sólo estudia temas medievales, sino también algunos griegos y modernos. Una continuación de esta temática medieval es *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales* (México, UNAM, 1988), en el que ya plantea el problema de la retórica (ejemplificada en fray Luis de Granada) como un aspecto de la semiótica entroncado con la pragmática y la hermenéutica, también se le considera como una aplicación de la teoría de la argumentación a un campo y contexto muy especial. Igualmente ha escrito *Signos y lenguaje en la filosofía medieval* (México, UNAM, 1993) y *El espíritu filosófico medieval* (México, UNAM, 1994).

En la línea de la ciencia y arte de la interpretación va *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente* (Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1989), donde se halla una conexión y aplicación de la disciplina interpretativa a diver-

sos problemas surgidos del ámbito del psicoanálisis. A estos y otros temas ha dedicado *Tópicos de filosofía y lenguaje* (México, UNAM, 1990), que le ha servido para replantear algunos problemas tomistas de cara a la filosofía analítica, al estructuralismo y a la hermenéutica. En la vertiente de la hermenéutica, ha publicado, en coautoría con Ricardo Blanco, una compilación de trabajos relativos al tema: *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura* (México, UNAM, 1991).

Dentro del ámbito de la lógica y de su historia ha publicado varias traducciones del latín de lógicos escolásticos, ya españoles, como Pedro Hispano, *Tractatus llamados después Summulae Logicales* (México, UNAM, 1985), y Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás, *Compendio de lógica* (México, UNAM, 1986), *Cuestiones de lógica* (México, UNAM, 1987), *De los signos y los conceptos* (México, UNAM, 1989), *Lógica de los predicables* (México, UNAM, 1991) y *Sobre la teoría aristotélica de la ciencia* (México, UNAM, 1992), ya novohispanos, como Tomás de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* (México, UNAM, 1985) y *Libro de los predicamentos* (México, UNAM, 1994), y Alonso de la Vera Cruz, *Libro de los elencos sofísticos* (México, UNAM, 1988) y *Tratado de los tópicos dialécticos* (México, UNAM, 1989). También ha traducido, con Alejandro Herrera, una obra lógica de Leibniz: *Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y las verdades* (México, UNAM, 1986). Y tiene, como obra más sistemática, *Lógica y ontología* (Universidad de Guadalajara, 1986). Sobre la lógica en la Colonia ha escrito dos libros en colaboración con Walter Redmond: *La lógica mexicana en el siglo de oro* (México, UNAM, 1985) y *Pensamiento*

y realidad en Alonso de la Vera Cruz (México, UNAM, 1987), y otro con Jorge Iñiguez, en el que también se atiende a la filosofía de la economía, a saber, *El pensamiento filosófico en Tomás de Mercado: lógica y economía* (México, UNAM, 1990).

Sobre el tema de la metafísica, Beuchot tiene *El problema de los universales* (México, UNAM, 1981), que es un replanteamiento del problema desde el punto de vista de la filosofía analítica, aprovechando las herramientas lógicas y semánticas que ofrece, pero para defender la solución tomista clásica. Como su nombre lo indica, *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica* (Universidad Iberoamericana, México, 1983) es un diálogo desde el tomismo con esa corriente analítica en los principales puntos de la disciplina, como son el concepto de ser, la esencia y la existencia, la substancia, la causalidad y el problema de la Trascendencia. Se examinan las principales posturas dentro de la metafísica analítica y se defiende la postura tomista. Un desarrollo del trabajo anterior lo constituye *Conocimiento, causalidad y metafísica* (Universidad Veracruzana, 1987). También ha dedicado a la metafísica estudios históricos, como *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (México, UNAM, 1985) y la traducción de Leibniz, *Discusión metafísica sobre el principio del individuo* (México, UNAM, 1986). Una obra que aglutina lo histórico y lo sistemático es *Ontología. La metafísica aristotélico-tomista de Francisco de Araújo* (México, UNAM, 1987), libro en el que, si bien adopta una figura del pasado, a saber, un dominico salmantino de los siglos XVI-XVII, estructura el material de modo que pueda servir de tratado sistemático al estudioso de la metafísica, en cotejo con autores clásicos y modernos. De índole semejante es

La esencia y la existencia en la Filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual (México, UNAM, 1992), así como *Metafísica, Lógica y lenguaje en la filosofía medieval* (Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994).

De su aprecio por Santo Tomás han surgido la traducción de varios opúsculos del Aquinate que se recogen en la antología de Sto. Tomás de Aquino: *Opúsculos filosóficos selectos* (Secretaría de Educación Pública, México, 1986) y dos ediciones de la cuestión *Del maestro* (Universidad Iberoamericana, 1977 y 1989). Igualmente ha expuesto el pensamiento sociopolítico del Aquinate en *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás* (IMDOSOC, México, 1989) y ha tratado de dar una visión de conjunto en *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (México, UNAM, 1992). Una convergencia del tema de la metafísica con el del Aquinate es *Metafísica y persona. Perspectivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino* (Universidad Autónoma de Querétaro, 1991). También lo es *Filosofía y derechos humanos* (México, Siglo XXI, 1993).

En la misma vertiente de la escolástica ha estudiado a los filósofos mexicanos del tiempo de la Colonia. Además de las ediciones, traducciones y monografías sobre la lógica de aquella época, que ya mencionamos, ha elaborado una *Antología de Fray Alonso de la Vera Cruz* (Universidad Michoacana, Morelia, 1988) y, con Antonio Gómez Robledo, otra antología que además incluye una compilación de ensayos de varios autores, *Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología y facetas de su obra* (Gobierno del Estado de Michoacán - Univ. Michoacana, Morelia, 1992).

También ha elaborado las siguientes monografías: *Filósofos dominicos novohispanos. Entre sus colegios y la Universidad* (UNAM, México, 1987); *El pensamiento social de los filósofos novohispanos* (IMDOSOC, México, 1990); *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial* (UNAM, México, 1991); *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, (Cuadernos Presencia Dominicana, México, 1992); *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI* (Siglo XXI, México, 1992) y *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Barcelona, Anthropos, 1994).

Sacerdote dominico, Beuchot ha sido profesor en el Convento de Estudios de la Orden de Predicadores de México desde 1975; en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, de 1976 a 1979; en la Universidad Iberoamericana, de 1976 a 1987; en el posgrado en filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1979. Fue investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, de 1979 a 1990, y desde ese último año pasó a ser investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas, de cuyo Centro de Estudios Clásicos es coordinador. Ha sido subdirector de la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y, a partir de 1987, dirige la revista filosófica *Analogía*. Asimismo, en su carácter de coordinador del Centro de Estudios Clásicos, de la UNAM, a partir de 1990 dirige la revista *Nova Tellus*. Desde 1985 pertenece al Sistema Nacional de Investigadores y desde 1990 es miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Como se ve, Mauricio Beuchot es uno de los más fecundos y preclaros exponentes de la filosofía cristiana en México. Dada su gran capacidad de trabajo y su erudición, todavía nos dará otras muestras más de lo que hace en el campo de la filosofía. Es conocido y apreciado en el extranjero y ha tomado parte en muchos congresos filosóficos fuera de México.

B. V.

ELSA CECILIA FROST

Nacida en la ciudad de México, se educó en el Colegio Alemán. Después ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Discípula de José Gaos, pasó, al término de los estudios y por indicaciones de éste, al Fondo de Cultura Económica para encargarse de la traducción, revisión y publicación de obras de filosofía. Su interés por la filosofía de la historia y de la cultura la llevó a dedicar su tesis de maestría al estudio de *Las categorías de la cultura mexicana* (UNAM, 1972). Los problemas de transculturación que el análisis puso de manifiesto acabarían por dirigir su atención al siglo XVI y, en especial, a la cosmovisión de los evangelizadores franciscanos.

Es autora de una antología: *La educación y la Ilustración en Europa* (Sep, 198) y coautora del *Diccionario de religiones* del Fondo de Cultura Económica. Ha publicado, además, numerosos ensayos y artículos sobre el siglo XVI, y una treintena de traducciones (del alemán, francés e inglés) de obras filosóficas e históricas.

Después de muchos años dedicados a la labor editorial, tanto en el Fondo de Cultura Económica como en la Universidad Autónoma de México, ingresó como profesora-investigadora del Centro de Estudios Históricos de El

Colegio de México, donde fungió también como coordinadora académica. Inició allí su labor docente que prosigue en el Seminario de Historiografía mexicana del siglo XVI, en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. En este Seminario, como en los cursos de El Colegio de México, ha intentado proporcionar a sus alumnos una imagen más objetiva y completa del mundo intelectal del que fueron portadores los misioneros, y de su importancia en la formación de la cultura mexicana.

En cuanto a su postura filosófica personal, más que la aceptación de un sistema filosófico determinado, se acerca al de una concepción del mundo surgida y fundada en el cristianismo. Para ello —piensa Elsa Cecilia— la filosofía puede ser un peldaño, pero la última palabra estará siempre en el Evangelio y en las distintas formas de interpretarlo que han intentado los hombres.

L.B.

LAURA BENITEZ GROBET

Nació en México, D.F. en 1944. Realizó sus estudios de filosofía en la UNAM, la cual le otorgó el grado de doctora en filosofía en 1989. En los últimos 10 años ha dedicado sus esfuerzos al estudio de la filosofía modena, particularmente a la filosofía cartesiana, estudio que ha alternado con el de autores novohispanos (Carlos de Sigüenza y Sor Juana) y con el de los "transterrados" (José M. Gallegos Rocafull y José Gaos).

Con todo, concibe el quehacer filosófico no sólo como estudiar para preparar conferencias, ensayos y cursos, sino como la voluntad de compartir y transmitir, además de los datos filosóficos, el amor al conocimiento que pueda convertirse en amor a los demás. Su más profunda motivación ha sido servir de instrumento para el mejor entendimiento entre las personas y, aun cuando considera que no siempre lo ha logrado, no deja por ello de intentarlo creando espacios donde el respeto a las personas es condición para el diálogo enriquecedor y el primer paso para incrementar el *amor* que tanta falta nos hace hoy.

En la actualidad es investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y presidenta de la Asociación Filosófica de México, A.C.

Hasta la fecha ha publicado alrededor de cuarenta artículos en revistas especializadas, nacionales y extranje-

ras. Tiene publicados : *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, UNAM, México, D.F., y *El mundo de René Descartes, UNAM,* México, D.F. Ha colaborado como coautora y compiladora en cinco libros, entre los que destacan: *El problema mente-cuerpo,* y *Percepción: colores*. Además, es compiladora de otros 5 textos más entre los cuales cabe mencionar: *Homenaje a René Descartes*. Ha colaborado en la *Enciclopedia Hispanoamericana de filosofía* donde es coautora del texto: *La vía de las ideas;* y es traductora del texto cartesiano: *El mundo* o *tratado de la luz*.

Su labor docente se ha centrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde ha sido profesora por más de 25 años y ha sido nombrada profesora definitiva en el área de materias propedeúticas, que incluye: Principios y técnicas de investigación filosófica, Introducción a la filosofía, Didáctica de la filosofía, y Filosofía de la educación. Actualmente es profesora en el área de historia de la filosofía en donde se dedica a la Filosofía del Renacimiento y a la Filosofía Moderna. Asimismo, desde hace doce años, imparte, en posgrado, el Seminario de Metafísica.

Ha desempeñado diversos puestos académicos-administrativos y pertenece a distintos cuerpos colegiados, pero considera que sus actividades filosóficas más importantes tienen que ver con la formación de grupos para estimular la docencia o la investigación; a ellos ha dedicado sus mejores esfuerzos ya que,.en su opinión, representan la posibilidad de una ayuda humana mutua e integral.

E.C.F.

ADOLFO GARCIA DE LA SIENRA

Adolfo García de la Sienra (AGS) nació en Monterrey, Nuevo León, el día 7 de noviembre de 1951, en el seno de una familia católica más bien tradicional. Realizó sus estudios de licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde recibió el grado de Licenciado en filosofía en 1982, con la tesis *Los fundamentos lógicos de la teoría del valor de Marx*. La orientación filosófica de AGS en dicha escuela fue marcadamente analítica desde muy temprano en sus comienzos. Los profesores que más influencia ejercieron sobre él fueron Alejandro Rossi, Mario Bunge y —de manera muy principal— C. Ulises Moulines, quien fue su director de tesis.

El campo de trabajo de AGS ha sido principalmente la filosofía de la ciencia y, más específicamente, la filosofía de la economía. Sin embargo, sostiene que la disciplina central de la filosofía es la metafísica y que los problemas de la ética ocupan un lugar preponderante. AGS considera que el problema fundamental de la ética es explicar el carácter universal de la ley moral y establecer de dónde deriva su obligatoriedad pues, a diferencia del derecho positivo cuya obligatoriedad es impuesta por el poder del Estado, la ley moral no puede ser así impuesta, ni tampoco puede un hombre racional y pensante —mucho menos un filósofo— adoptarla dogmáticamente por tradi-

ción o cualquier otra forma de coerción externa. Sostiene que la ley moral debe brotar del corazón y ser aceptada —o rechazada— libremente, sobre bases racionales.

En metafísica AGS considera que la ontología escolástica —particularmente la de Francisco Suárez— no se aleja demasiado de la verdad, pero considera que la manera apropiada de tratar las cuestiones que disputaron esos filósofos es la que ejemplifican filósofos como Jorge Gracia, Richard Swinburne, Mauricio Beuchot, Anthony Kenny y algunos de los así llamados (vagamente) 'filósofos analíticos'. Una de las preocupaciones actuales de AGS es la de mostrar cómo la filosofía "analítico-escolástica" proporciona un marco conceptual adecuado para pensar de manera sistemática el problema de la relación entre las ciencias matemáticas (como la física) y la realidad (Cfr. su artículo "Estructuras y representaciones").

Después de recibir su grado de Licenciado, AGS viajó a la Universidad de Standford, California, donde obtuvo su grado de Maestro de Artes en Filosofía en 1984, con una especialización en filosofía de la ciencia. De 1984 a 1986 continuó sus estudios de doctorado en filosofía en la misma Universidad, bajo la dirección de Patrick Suppes, donde recibió el grado de Doctor (PhD) en Filosofía en 1986. En su disertación de doctorado retomó el problema de los fundamentos lógicos de la teoría del valor de Marx. En ella define rigurosamente el concepto de trabajo abstracto, demuestra lógicamente la existencia del valor (el cual es la representación matemática del trabajo abstracto), y utiliza este resultado para proporcionar una base axiomática para la misma teoría del valor.

Uno de los teoremas que AGS demuestra con la mayor generalidad hasta el momento es el Teorema Marxiano Fundamental: 'En el capitalismo la tasa de ganancia (en términos monetarios) es positva si, y sólo si, la tasa de explotación (en términos de valor) es positiva'[1] Sin embargo, AGS considera que de aquí no se sigue que el socialismo sea un sistema económico mejor, ya que es también posible definir un concepto de explotación para ese sistema, aunque la distribución del trabajo social no sea efectuada por el mercado, y demostrar no sólo la existencia de explotación en el socialismo, sino también explicar por qué ese sistema es tan marcadamente ineficiente, corrupto y políticamente opresivo.

Sin embargo, el reproche principal de AGS contra el marxismo no es su apego a la falacia anterior —con la que ha podido engañar a muchos— sino su negativa a admitir la vida espiritual del hombre. Considera que hay problemas *específicamente espirituales* en la vida humana —problemas que tienen que ver con el significado último de la existencia, con el modo de vida que debe ser adoptado, y con la confrontación de la propia muerte— que son, en principio, irresolubles por otros medios que no sean precisamente los de la gracia divina expresada en el ministerio, muerte y resurrección de Cristo Jesús. Más aún, AGS sostiene que es meridianamente claro que hay una contradicción radical e irresoluble entre la forma de vida que Dios ordena en su Palabra y la vida de mentira, violencia e idolatría que le es exigida al militante comu-

---

[1] Ver su artículo "Axiomatic Foundations of the Marxian Theory of Value".

nista como tal. AGS ha sostenido de manera sistemática estas tesis en "The Christian Model of Man: Reply to Nowak".

En la actualidad se ocupa de los problemas en los fundamentos lógicos de la teoría de los juegos, y de la filosofía de la economía en general, en problemas de "inteligencia artificial" aplicada a la filosofía y a la teología, en problemas en los fundamentos de la probabilidad cualitativa, y en cuestiones de teología natural y revelada. Ha publicado alrededor de 35 artículos y reseñas, principalmente sobre temas de filosofía de la ciencia, en revistas nacionales e internacionales, como *Crítica, Erkenntnis, Poznan Studies, Theoria, Economics and Philosophy* y otras. AGS ha participado en varios congresos e impartido conferencias en México y en Europa. En la actualidad es Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, e imparte seminarios de licenciatura y de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigaciones desde 1987.

Referencias bibliográficas

"Axiomatic Foundations of the Marxian Theory of Value", *Erkenntnis* 29 (1989), pp. 299-341.

"Estructuras y representaciones", *Crítica*.

"The Christian Model of Man: Reply to Nowak", *Social Theory and Practice* 15 (1989), pp. 89-106.

"Atomismo, hilemorfismo y física moderna", en *Analogía*, a. III, n. 2 (1989).

"The Logical Foundations of Marxian Theory of Value, Kluver, Dordrecht, 1992.

Escolástica y Filosofía cristiana, Ed. Confraternice. México, 1993.

M.B.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Los jesuitas tienen una larga tradición cultural y educativa en la historia de la Iglesia católica.

En relación a México, San Francisco de Borja, por concesión de Felipe II, envió los primeros jesuitas a la Nueva España. Llegaron quince sacerdotes a las órdenes del P. Pedro Sánchez y fueron recibidos con gran alegría del pueblo el 28 de septiembre de 1572. Venían animados del espíritu cultural y humanista propio de la Compañía y muy floreciente en Europa en aquella época.

Los primeros jesuitas empezaron pronto su labor educativa en la Nueva España. Fundaron el colegio de San Pedro y San Pablo —el 1 de noviembre de 1573— que después fue Colegio Máximo. En su actividad educativa encontraron dificultades de diferente naturaleza, pero el férreo espíritu ignaciano hizo que poco a poco los superaran.

El Colegio Máximo tenía buenas relaciones con la Universidad y pronto extendió su influencia cultural en otros colegios. Pero en estos colegios de jesuitas no se daban grados académicos porque a principios del siglo XVII en toda América sólo las Universidades de México y de Lima tenían la facultad de conferir los grados. Sin embargo, el 8 de agosto de 1621, el Papa Gregorio XV otorgó a

la Compañía la facultad de conferir grados en la Indias occidentales a los alumnos que en sus colegios hubieran cursado a lo menos cinco años y estuvieran a 200 millas de la Universidad más cercana.

Los jesuitas tenían varias cátedras en la Universidad de México y excelencia en su labor educativa en sus colegios. Pero esta labor fue interrumpida. Sabemos que el rey Carlos III, por real cédula de 1767, expulsó de todo su reino a los jesuitas. De la Nueva España salieron desterrados 500 jesuitas.

La Universidad de México, que había sido fundada en 1551 y confirmada por Clemente VIII en 1595, se llamó Real y Pontificia a fines del siglo XVIII, pero fue suprimida en 1883. Varias veces fue reabierta y cerrada hasta que el emperador de México Fernando Maximiliano la suprimió definitivamente el 30 de noviembre de 1865.

En 1853 el Presidente Antonio López de Santa Anna autorizó el regreso de los jesuitas que pronto se reintegraron a sus labores específicas.

La Universidad Nacional se creó en 1910. En el plan de estudios quedó totalmente excluida la filosofía. Sin embargo, permaneció en la Universidad Pontificia que abrió sus puertas en 1895, pero desapareció en 1932.

Los jesuitas continuaban, a veces clandestinamente, a veces abiertamente, sus tareas educativas hasta que las necesidades del medio cultural los llevó a la aventura de pretender fundar una institución de estudios superiores y de inspiración cristiana que ya estaban exigiendo muchos padres de familia y muchos jóvenes cristianos. Este deseo

se realizó con la fundación del *Centro Cultural Universitario* que abrió sus puertas para dar a los jóvenes creyentes, además de la instrucción necesaria, el impulso para la vivencia de los valores del espíritu conculcados o ignorados por quienes en la educación se movían por intereses de otra índole. Se trataba de instaurar en México el auténtico humanismo de integridad, de luz y de esperanza.

El Lic. Rodulfo Brito Foucher, rector de la Universidad Nacional, propició e impulsó la fundación del *Centro*. El, sin ser católico, estaba convencido de la necesidad de que en México existiera una Universidad de filiación cristiana. Así, después de diferentes vicisitudes, a las ocho de la noche del 7 de marzo de 1943 en una casona de la Avenida Hidalgo 120, y ante la presencia del rector de la Universidad Nacional, del obispo Maximino Ruiz y Flores, del P. Provincial Francisco Robinson, del Lic. Gabriel García Rojas —rector del naciente *Centro*—, del Lic. Enrique Torroella —director del *Centro*—, del Lic. Fernández del Castillo —rector de la Escuela Libre de Derecho— y otras personalidades y jóvenes, quedó establecido oficialmente el *Centro Cultural Universitario* cuyos estudios fueron incorporados a la Universidad Nacional. La Compañía puso en el naciente *Centro* a sus mejores hombres como Ramón Martínez Silva, Julio J. Vértiz, Eduardo Iglesias, Jaime y Alfonso Castiello, David Mayagoitia, Mariano Cuevas, Carlos H. de la Peña, a los que después se agregaron José Hernández Chávez, Ramón Gómez, y José Sánchez Villaseñor, entre otros.

El Centro nació con la Escuela de Filosofía, cuyo primer director fue el Lic. Enrique Torroella. Desde 1944 el director fue el P. Alfonso Castiello hasta 1949, año en

que tomó la dirección de la Escuela el P. José Sánchez Villaseñor.

Los primeros profesores de Filosofía del Centro fueron: el Lic. Alfonso Castiello, S. J., Introducción a la Filosofía; el Lic. David Mayagoitia, S.J., Latín; el Dr. Mariano Cuevas, S.J., Filosofía de la Historia; el Lic. Carlos Héctor de la Peña, Literatura; el Sr. Rafael Santos Jiménez, Lógica; el Lic. Gabriel García Rojas —rector del C.C.U.—, Etica; Dr. Sergio Méndez Arceo, Historia de la Filosofía. El Centro Cultural Universitario se convirtió en la Universidad Iberoamericana en 1953, cuna de muchísimos profesionistas y en la que han destacado varios filósofos.

Para la historia completa de la Universidad Iberoamericana, desde sus inicios en el C.C.U. hasta 1985 ver la obra *Trayectoria histórico-ideológica de la Universidad Iberoamericana* del Dr. José de Jesús Ledesma, UIA 1985; y para la Historia de la Facultad de Filosofía ver *Historia del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana,* UIA, México, 1990, del Dr. Héctor González Uribe, S.J.

J.R.S.

JOSE SANCHEZ VILLASEÑOR

La Universidad Iberoamericana, que nació como Centro Cultural Universitario, empezó con la carrera de filosofía. En ella tuvo parte importante Sánchez Villaseñor.

José Sánchez nació en Sahuayo, Mich., el 6 de septiembre de 1911. Después de estudiar primaria, secundaria y preparatoria, viajó a Estados Unidos y a Europa para continuar sus estudios. Desde 1927 había ingresado en la Compañía de Jesús.

En 1939 estudia tres años de teología en la Universidad Gregoriana de Roma, pero los problemas causados por la guerra mundial lo obligaron a regresar a México en un penoso viaje que duró dos meses. Ya en la patria asiste irregularmente a la Facultad de Filosofía de la UNAM. La Facultad estaba en Mascarones. Una vez regularizados sus estudios en la Universidad, a mediados de 1944 recibe el título de doctor en filosofía con la tesis *Ortega y Gasset. Pensamiento y Trayectoria*. En ese mismo año regresa a Estados Unidos para continuar estudios teológicos en West Baden College, Facultad de Teología de la *Loyola University*, de la Provincia jesuítica de Chicago.

En 1947 regresa a México y poco tiempo después viaja a varios países de América del Sur donde visita algu-

nas Universidades y realiza algunos estudios ascéticos y se interesa por los problemas del hombre contemporáneo.

Volvió a México en enero de 1949 y empezó a dar clases de filosofía en el Centro Cultural Universitario —ahora Universidad Iberoamericana—. Impartió los cursos de Historia de la filosofía moderna, Síntesis de la filosofía, y un Seminario de metodología del trabajo filosófico.

Desde joven Sánchez Villaseñor tuvo formación escolástica —neoescolástica—, pero siempre estuvo abierto a diversas corrientes filosóficas. En ellas encontró puntos positivos. Hombre de inteligencia brillante, de vastas lecturas, de gran curiosidad en el ámbito cultural, conocía por igual a filósofos clásicos y modernos. Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Heidegger le eran familiares. Pero se dedicó con más detenimiento a Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Husserl, Hartmann, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre y Camus. En sus clases de Historia de la filosofía los exponía con claridad y amenidad. Sin embargo, no se afilió a ningun autor determinado, sino que fue incorporando a su síntesis filosófica lo que encontraba de verdadero en las otras filosofías.

A pesar de sus múltiples ocupaciones, se mantenía en contacto con algunos de sus antiguos profesores de Mascarones. El que más llamó su atención fue el Dr. José Gaos que explicaba entonces el pensamiento historicista y existencialista. De lo oído en clase y de algunas pláticas personales, en las que discutía, con respeto y sinceridad, lo que en la postura de Gaos no estaba de acuerdo con sus convicciones cristianas e intelectuales, surgió el libro

Gaos en Mascarones (1945) que disgustó a Gaos. El cual dice: "...el trabajo viene a constituir la publicación de un curso mío, sin haberme siquiera notificado la intención de hacerlo, mucho menos pedido permiso para ello, con el fin de acusarme no sólo de un íntimo ateísmo y escepticismo, sino de profesar en la cátedra la inexistencia de Dios y de la verdad, sólo que con tanta consecuencia, que en el resumen del curso se resume una teoría para salvar la verdad del peligro con que parece amenazarla la historia, teoría presentada en el curso como conclusión positiva de él, y una idea de Dios presentada a su vez como el ápice de la teoría anterior"[1]. Estas palabras pretenden ser una defensa ante la injusticia que dice Gaos cometió Sánchez Villaseñor al acusarlo de ateísmo y de escepticismo.

En 1957 Sánchez Villaseñor es nombrado vicerrector académico de la Universidad Iberoamericana y en 1959 es nombrado Director de la Escuela de Filosofía. Entonces introdujo nuevas materias, de acuerdo a las necesidades de los tiempos, por ejemplo, filosofía del trabajo, filosofía de la técnica, ética profesional. Con la finalidad de hacer más práctica la carrera de filosofía, y después de pláticas con empresarios cristianos, Sánchez Villaseñor fundó, en 1953, la carrera de *Relaciones Industriales* (la primera en América Latina); más tarde, en 1957, fundó la carrera de *Administración de Empresas*. Así la filosofía cristiana se incorporaba a las actividades económico-sociales de México. Con ese mismo espíritu emprendedor y práctico fun-

[1] "Cinco años de Filosofía en México", en *Filosofía y Letras* 20 (1945), p. 156.

dó la carrera de *Ciencias de la Comunicación* —1960— en la que había muchas materias filosóficas.

José Sánchez Villaseñor, ávido de saber, trató de hacer una síntesis fecunda de lo positivo que encontró en otras filosofías para incorporarlo a su filosofía de honda raigambre neoescolástica y cristiana. Se preocupó por estudiar los principales problemas de la filosofía mundial, pero su preocupación fundamental fue el tema del hombre actual en su desconcertante y compleja realidad. Y como entonces estaba de moda en los ámbitos universitarios el existencialismo de Sartre, José Sánchez se dedicó al estudio del pensamiento sartreano. De ese estudio salió el libro *Introducción al pensamiento de Jean-Paul Sartre*. Aquí el pensador mexicano señala con simpatía lo positivo de la filosofía de Sartre, pero expone lo que le parece negativo y erróneo en el existencialismo sartreano.

Sánchez Villaseñor tenía una fina sensibilidad y una inteligencia inquieta y ávida de saber. Estuvo abierto a muchos horizontes filosóficos y supo ver en ellos aspectos positivos y valiosos. Podría parecer que sus juicios críticos a posturas opuestas a la suya eran un poco severos; sin embargo él estaba convencido de que su pensamiento filosófico estaba arraigado en la verdad. Sus múltiples ocupaciones administrativas y de organización, pero especialmente su precaria salud, le impidieron dedicar más tiempo a la investigación filosófica y a escribir lo que estaba investigando. A principios del año 1961 la enfermedad se agravó. A pesar de que se le practicó una intervención quirúrgica en la pleura, no se recuperó, y el día 18 de junio de ese año el Dr. José Sánchez Villaseñor pasó a mejor vida.

Su obra publicada no es amplia; él estaba preparado para dejarnos material abundante en el campo de la filosofía. Su labor terminó. Quedan sus "papeles": notas de lecturas, apuntes para sus clases, esquemas de artículos y libros que escribir para ser publicados, artículos inconclusos, etc. Pero los libros que publicó, aunque, como es lógico, en varios puntos han perdido actualidad, nos revelan el alma fina y preclara de este infatigable apóstol de la vida intelectual en el ámbito de una filosofía cristiana, de este jesuita fiel y valiente, de este filósofo inquieto y apacible, de este poeta michoacano, que fue José Sánchez Villaseñor.

Su inmediato sucesor en la Dirección de la Facultad de Filosofía en la Universidad Iberoamericana expresa: "José Sánchez Villaseñor fue un hombre de su tiempo. Vivió intensamente la problemática de sus contemporáneos. Pero no estuvo sujeto a los vaivenes de la moda. No se adhirió a un pensador determinado nada más por ser el más reciente o por ser el portavoz de su época. Al contrario, permaneció siempre firme en sus ideas, fiel a las enseñanzas recibidas, porque después de examinarlas con espíritu crítico había encontrado que eran correctas y acertadas. Desde su puesto de observación miraba a todos los rumbos. Ampliaba sus horizontes. Y abría puertas y ventanas. Recibía influencias exteriores. Las examinaba con respeto y objetividad, y todo lo que encontraba bueno y verdadero lo incorporaba a su propia síntesis mental. Así fue ampliando definitivamente sus conocimientos y forjando una cultura personal rica y compleja, siempre abier-

ta a cualquier aportación de verdad que viniera de una determinada postura o tendencia doctrinal"[2].

Este testimonio tiene más valor porque proviene de quien lo conoció y trató personalmente por varios años. Sin duda Sánchez Villaseñor es uno de los principales representantes de la filosofía cristiana en el México contemporáneo.

Referencias bibliográficas

Obras de Sánchez Villaseñor:

El sistema filosófico de Vasconcelos, Ensayo de Crítica Filosófica, Ed. Polis, México, 1939.

Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset, Jus, México, 1943.

La crisis del historicismo y otros ensayos, Jus, México, 1945.

Introducción al pensamiento de Jean-Paul Sartre, Jus, México, 1950.

Publicó varios artículos filosóficos en revistas. Recuerdo: "Sistemática y problemática", en *ábside* IX-I; "La

---

[2] González Uribe, H.: "La filosofía del Dr. José Sánchez Villaseñor", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, a. XVII, n. 51 (sept.-dic. 1984), p. 392.

Intuición y su trayectoria en el pensamiento bergsoniano", en *Humanidades* I-3.

González Uribe, H.: "La filosofía del Dr. José Sánchez Villaseñor", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, a. XVII, n. 45 (sept.-dic. 1984), pp. 389-399.

González Uribe, H.: *Historia del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, Cuaderno de Filosofía, No. 14, México, 1990.

Ibargüengoitia, A. : *Filosofía Méxicana en sus hombres y en sus textos*, 5a ed. Porrúa, México, 1990, 245-253.

Robles, O.: "El movimiento neoescolástico en México", en *Filosofía y Letras*, t. XII, n. 23 (jul.-sept. 1946), p. 127.

Zahar Vergara, A.: "El tomismo en el México contemporáneo", en Filosofía y Letras, t. XVIII, n. 36 (oct.-dic. 1949), pp. 251-254.

J.R.S.

HECTOR GONZALEZ URIBE

La figura intelectual del Dr. González Uribe es suficientemente conocida en los medios jurídicos y filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Iberoamericana; sin embargo, para que las nuevas generaciones sepan quién fue trazamos aquí este perfil.

Nació en la ciudad de México en 1918. Cursó la primaria en el Colegio Maddox, la secundaria y la preparatoria en el Colegio Francés "Morelos". En la preparatoria tuvo como maestro el Dr. Oswaldo Robles y él fue quien con su magisterio propició la afición de Héctor por la filosofía: "El magisterio acertado y fecundo de Oswaldo Robles imprimió una honda huella en mi espíritu, que jamás se ha borrado"[1].En 1935 ingresó a la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Allí tuvo como profesores el Mtro. Antonio Caso, al Dr. Eduardo García Máynez, al Mtro. Ignacio Bravo Betancourt, entre otros. Antonio Caso fue quien más impresionó al joven estudiante por su elocuencia, por su

[1] "Mi itinerario filosófico", en *Revista de Filosofía,*Universidad Iberoamericana, año XI, núm. 31 (enero-abril de 1978), 78; retomado en *Hombre y sociedad, el dilema de nuestro tiempo,* Jus, México, 1979, 262.

erudición en arte, en literatura, en historia, en poesía, y, por supuesto, en filosofía. Dice de él que "poseía el don de comunicar sus pensamientos con claridad y elegancia"[2].

Ya en la Compañía de Jesús (1949), tuvo la sólida formación propia de los hijos de San Ignacio. Hizo el Cursus Isletensis con el que afirmó su tomismo, pero conoció nuevos horizontes que lo abrieron a corrientes filosóficas contemporáneas. De 1958 a 1960 realizó estudios de doctorado en filosofía —en las Universidades de Innsbruck y de Viena—. Allí tuvo profesores insignes, entre los que destacan Josef Santeler, Emerich Coreth y Alfred Verdross. Tesis doctoral: *Estado y persona* (inédita).

En 1961 regresó a México para hacerse cargo de la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras —de la Universidad Iberoamericana— que con la muerte del Dr. José Sánchez Villaseñor había quedado vacante. González Uribe dio vitalidad a la carrera que pasaba por serias dificultades de subsistencia. La salud quebrantada y las múltiples ocupaciones del Dr. Sánchez Villaseñor no le permitieron, en los últimos años de su cargo, dedicar más tiempo a la Facultad. Pero vengamos al pensamiento filosófico de González Uribe. El mismo lo llamó *humanismo existencial trascendente*.

Por humanismo entiende "aquella postura o actitud espiritual en el arte, en la filosofía o en la educación, que considera al hombre en la totalidad de sus aspectos y se

---

[2] Artículo citado, *ibid.*

interesa profundamente por todos los valores humanos"[3]. Como se ve, se trata del "humanismo integral" maritainea-no porque considera al hombre en su totalidad. Es un humanismo personalista, abierto, realista y espiritual. Es existencial porque considera al hombre concreto, inmerso en la temporalidad y en la contingencia, con todo lo que es. Es trascendente porque el hombre concreto no está encerrado en la inmanencia de lo temporal, sino que está abierto a un ser supremo y necesario que le da su razón de ser. González Uribe menciona otras características de su humanismo implícitas en su idea. Ellas son: existencial, integral, trascendente, social, democrático, espiritual y pluralista[4].

El Dr. González Uribe, por su formación y por decisión propia, se coloca dentro de la filosofía escolástica, aunque matizada con algunos aportes de los trascendentalistas alemanes que conoció durante sus estudios de doctorado. Piensa que la filosofía, a la manera escolástica, es "la ciencia de todas las cosas, por sus causas y razones últimas, adquiridas por la luz natural de la razón"[5]. Su objeto material es la totalidad de lo existente y de lo posible. Su objeto formal consiste en una perspectiva profunda, unitaria, totalizadora, axiológica y crítica. Afirma que la filosofía es la actividad más natural del hombre en cuanto

---

3 *Cursos de Filosofía* (inédito), citado por Ana María E. López Fernández, *Héctor González Uribe. Vida y obra,* Porrúa, México, 1992, 315. En adelante: *HGU.*

4 Cfr. "Características e imperativos de un humanismo político", en *Hombre y sociedad,* 215-216. En adelante: *HyS.*

5 *Curso de Filosofía* (inédito), citado por A.M. López F. *HGU,* 431.

que éste tiene una inteligencia curiosa e inquieta que sólo descansa hasta que conoce la suprema razón de las cosas[6]. Por lo que filosofar es preguntar por la realidad más íntima de todas las cosas, por sus principios y causas más profundas, por los elementos últimos que las producen y el fin al que se dirigen. La filosofía es un saber especial con cuatro rasgos: a) es un saber de principios (principios del ser y principios del conocer); b) es un saber total porque abarca todo lo real (el universo, el hombre y Dios). Nada le es ajeno en cuanto que busca las causas últimas de toda la realidad; c) es un saber rector porque al estar en una posición elevada, dirige a todos los demás saberes; d) es un saber último en cuanto que se remonta a las causas primeras y a los fines últimos[7]. Es el saber más alto al que puede llegar el hombre; más allá sólo está la visión iluminada por la fe. En relación con las partes de la filosofía González Uribe sigue, en general, los textos escolásticos. En este caso:

1.- *Teoría del conocimiento*. En este punto sigue la teoría escolástica sólo levemente modificada. Por lo que define el conocimiento a la manera del Dr. Robles, y dice: "el conocimiento implica volver inmanente lo trascendente, sin que éste pierda su existencia propia"[8]. Con más claridad él añade: "Conocer es establecer un diálogo entre la mente y el objeto por virtud del cual se asimila el objeto de una manera espiritual, haciendo inmanente lo trascen-

---

[6] Cfr. A.M. López, *HGU,* 432 y 431.
[7] Cfr. *o.c.,* 435.
[8] *Teoría Política,* Porrúa, México, 1972, 8. En adelante: *TP.*

dente"[9]. Tenemos aquí la teoría tradicional que tiene el conocimiento como una asimilación. Se trata de captar el objeto de una manera "intencional", es decir, espiritual. Y precisa que la asimilación se realiza mediante la imagen del objeto (si el objeto es sensible), o mediante el concepto (si el objeto es suprasensible).

Si la tarea del filósofo es llegar a la verdad, González Uribe trata de las tres clases de verdad, según los escolásticos: verdad ontológica, verdad lógica y verdad moral. Verdad ontológica es la adecuación entre el objeto y el entendimiento; verdad lógica es la adecuación entre el entendimiento y la cosa, de manera que el entendimiento dice qué es lo que en realidad es por esencia; verdad moral es la adecuación entre lo que se piensa y lo que se dice. La verdad moral se puede referir a una verdad ontológica o a una verdad lógica.

González Uribe enriquece su postura con el perspectivismo de Ortega. Parte de un hecho evidente: la realidad es amplísima mientras que nuestra inteligencia es limitada. De aquí que nuestra inteligencia capta la realidad desde diversos puntos de vista, desde diferentes perspectivas. Entonces, las verdades parciales no se oponen sino que se complementan. Esto es un realismo crítico moderado —así lo llamó casi como en el tomismo—. González Uribe destaca la importancia del criterio de verdad: la evidencia objetiva por la que un juicio es verdadero sólo cuando va de acuerdo con el objeto que se manifiesta con absoluta claridad al que conoce.

---

[9] *Teoría General del Estado* (inédito), 1964.

2.- *Metafísica*. González Uribe piensa que la Metafísica es la función más alta a la que llega el hombre mediante la razón. Consiste en conocer al ser en cuanto ser. Su objeto es múltiple: el ser finito en su esencia, la noción de ser y sus propiedades, sustancia y accidentes, potencia y acto, ser existente y ser posible, las causas, etc., la sustancia corpórea, orgánica y anorgánica, etc. Como se advierte los temas son los clásicos en la metafísica escolástica. Dice que Dios, el ser infinito, es también objeto de la metafísica; y trata de la identidad de esencia y existencia en Dios; repite las conocidas "pruebas" de su existencia e incluso estudia los atributos divinos.

3.- *Antropología*. Si el pensamiento filosófico de González Uribe es un *humanismo*, lógicamente su tema fundamental es la Filosofía del hombre, que tiene su punto de partida, agustinianamente, en el hombre mismo —"no vayas fuera, vuelve a ti porque en el interior del hombre está la verdad"—[10]. El tema del hombre aparece constantemente en los escritos del Dr. González: en el aspecto ontológico, social, psicológico, político, familiar. Tanto es así que, de entrada, afirma: "Independientemente de la dirección particular, la pregunta: ¿Qué es el hombre? caracteriza nuestro tiempo"[11]. Identifica hombre y persona: "el hombre es un ente individual con categoría metafísica única: la de persona"[12]. Cuando quiere dar una definición de persona analiza la opinión de varios autores, pero

---

[10] *De vera religione*, c. 39, n. 72.

[11] "El problema de la persona humana en perspectiva histórica", en *HyS*, 13.

[12] *TP*, 111.

acepta como la mejor la clásica definición de Boecio: "una sustancia individual de naturaleza racional", que significa —dice— tanto un ser individual de naturaleza espiritual, como una existencia individual de carácter espritual[13].La persona es, pues, una realidad sustancial, sujeto individual, cerrado, incomunicable, dueño de sí, permanente, con plenitud ontológica, racional y libre, fin para sí misma y valor supremo en el universo. Más brevemente: un sujeto individual, permanente, de naturaleza racional y libre, capaz de ejecutar las más complicadas operaciones intelectuales, realizar los más altos valores éticos y asumir las responsabilidades más graves[14]. Y concluye que el hombre como persona es algo perfecto en su nivel, cerrado, con autonomía perfecta en su ser y con autonomía ontológica en su actuar por razón de la libertad[15].

González Uribe destaca la importancia de la libertad en la vida humana. Ante todo, afirma que pertenece a la esencia del hombre —le llama "característica esencial de la persona"—[16], y la define: "la capacidad del ser espiritual para decidir por sí mismo, sin que ningún obstáculo interno se lo impida, una conducta determinada frente a los bienes limitados que de inmediato se le ofrecen"[17]. Añade que en la libertad está la grandeza y la responsabilidad del

---

13 Cfr. "Raíz y significado de lo político en la vida humana", en *HyS,* 177; "El problema de la persona humana...", *HyS,* 14; *Persona humana, Sociedad y Estado,* Imdosoc, México, 1986, 5. En adelante: *PHSE.*

14 "Raíz y significado...", en *HyS,* 177.

15 Cfr. *PHSE,* 13.

16 *HyS.,* 40.

17 *Ibid.,* 41.

hombre. Sin embargo, la libertad no es absoluta, y menciona como límites naturales la ley divina, la ley moral y las exigencias de la convivencia social. El hombre se manifiesta como lo que es: un ente paradójico y contradictorio, con una gran variedad de aspectos y oposiciones que surgen desde lo más profundo de su ser personal[18]. En la persona quedan vencidas y superadas subjetividad y objetividad, intimidad y exterioridad, la más intensa búsqueda de sí mismo y la más generosa entrega a los demás[19]. Por razón del espíritu el hombre —afirma el Dr. González— se relaciona con los demás. El espíritu necesita expresarse. Por eso la vida humana es *coexistencia* en la que hay naturaleza, razón y libertad. Estas propiedades —dice— hacen que el hombre sea siempre por y para otros, de tal manera que de una simple *coexistencia* pasa a una *convivencia* en la que hay fuertes lazos de solidaridad y una participación activa en el acontecer común[20]. La relación personal con los demás es importante en el conocimiento y en los valores éticos. González Uribe insiste en que lo individual de la persona no disminuye la dimensión social. Y afirma que *"la persona humana es la síntesis equilibrada y armónica de lo individual y social en el hombre"*[21].

---

[18] Cfr. "Bases ontológicas y éticas de una nueva filosofía democrática", en *El hombre y el Estado,* Porrúa, México, 1988, 61 y 63; *El problema de la representación política y la solución corporativa,* Jus, México, 1940, 85.

[19] Cfr. "Raíz y significado de lo político...", en *HyS.,* 179.

[20] Cfr. art. cit., *HyS.,* 182 y 184.

[21] "El tema del hombre como preocupación central de la filosofía", en *El hombre y el Estado,* 47; cfr. "Fundamentación filosófica de los

4.- *Etica* Si la columna vertebral del sistema filosófico del Dr. González es la filosofía tomista, es lógico que diera a la ética un papel importante. Es —dice— la parte de la filosofía que estudia los actos morales del hombre: ellos son los que el hombre realiza con claro conocimiento y con libre voluntad en orden al bien honesto, es decir, conforme a su naturaleza racional[22]. Distingue dos aspectos en los actos humanos: el aspecto individual y el aspecto social. El primer aspecto se refiere a los actos libres del hombre para su propia perfección; el aspecto social se refiere a los actos humanos en relación con los demás. En la moral individual habla de los fundamentos metafísicos del orden moral: la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. En la moral social González Uribe trata ampliamente de ética familiar, ética económica, ética política y ética internacional. Preocupado siempre por la dignidad del hombre trata con amplitud, y sobre todo con competencia, de filosofía social, de filosofía jurídica y de filosofía política. Pero pienso que no es este el lugar para tratar de esos temas. Quien se interese puede recurrir, por ejemplo, a sus artículos: "Hombre y sociedad", "Raíz y significado de lo político en la vida humana"[23] y por supuesto, a su libro clásico *Teoría Política* y parte de *El hombre y el Estado*.

---

derechos humanos", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, núms. 47-48 (1983), 344.

[22] Cfr. *Curso de Filosofía* (inédito), 11-12, cita de A.M. López, *HGU*. 453.

[23] Los dos en *HyS.*, 139-163; 177-205.

Conclusión

Creo que González Uribe ocupa un lugar importante en la filosofía cristiana. Hay elementos suficientes para afirmarlo. Sin embargo, aquí solamente quise exponer algunos puntos de su pensamiento filosófico. Sus discípulos —no digo sus alumnos— tienen la tarea de dar a conocer lo que su maestro pensó en materias filosóficas y expresó en sus clases, en sus artículos y en sus libros. En varios puntos difiero del pensamiento de mi colega y amigo, pero ello no disminuye mi admiración por quien trabajó con entusiasmo y constancia por el progreso del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana.

Si alguien encuentra que la formación escolástica del Dr. González siempre está presente en su doctrina filosófica, es verdad, pero también es verdad que supo enriquecer su escolasticismo con aportes valiosos de otras corrientes, en especial con algunas doctrinas de San Agustín y de Francisco Suárez, y de varios de los trascendentalistas alemanes. Por todo ello pienso que González Uribe tiene un puesto importante en la Historia de la filosofía cristiana en México.

Referencias bibliográficas.

1. Libros de temas filosóficos:

El problema de la representación política y la solución corporativa, Jus, México, 1940.
Teoría Política, Porrúa, México, 1972.
Hombre y sociedad, Jus, México, 1979.

El Hombre y el Estado, Porrúa, México, 1988. (Estos dos títulos contienen artículos, conferencias, etc.).

Persona humana, Sociedad y Estado, Imdosoc, México, 1986.

2.- Artículos:

El Dr. González Uribe publicó unos cincuenta artículos en varias Revistas de Filosofía y de Derecho, pero sobre todo en la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana. La Revista nació con su apoyo cuando él era Director de la Facultad. En la Revista publicó 17 artículos.

Para las obras inéditas (son varias) se puede consultar el libro de la Dra. Ana María López en las páginas 614-615.

J.R.S.

FERNANDO SODI PALLARES

Uno de los pilares de la filosofía en la Iberoamericana fue el Lic. Fernando Sodi Pallares (1917-1980), conocedor, como pocos, de la filosofía de Santo Tomás de Aquino. A ella consagró la mayor parte de su vida. Por algún tiempo aceptó varios puntos del tomismo trascendentalista de J. Maréchal y discípulos, pero después volvió con mayor entusiasmo al tomismo de "estricta observancia" que dijera Maritain. Seguía a Cayetano, a Juan de Santo Tomás y a Maritain. Era sistemático en sus clases, que frecuentemente adornaba con "chistes" y anécdotas, y formó muchos discípulos. Conservó la fidelidad al tomismo riguroso. En una conferencia expresó un día: "si tuviera que ser desterrado a una isla desierta y sólo me permitieran llevar un libro, sin lugar a dudas me llevaría la Suma Teológica". Desgraciadamente no escribió ningún libro. Hay solamente *Apuntes de lógica* tomados en sus clases y que varios de sus alumnos publicaron en edición privada; igualmente *Apuntes de Etica*. En 1989 se publicaron *Apuntes de Metafísica I. Ontología,* tomados por un alumno y revisados por Don Fernando, *Apuntes de Metafísica II. Los trascendentales.* Estos folletos son los Cuadernos 11 y 12 de los que publica el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Actualmente quedan pocos discípulos del tomismo de Don Fernando.

J.R.S.

MIGUEL MANSUR

El más conocido defensor del tomismo en la Ibero de las recientes décadas fue el Dr. Miguel Mansur (1928-1993). Fue director del Departamento de Filosofía de 1970 a 1978 y profesor de materias filosóficas en varias Preparatorias. Sus preferencias filosóficas se orientaron hacia la estética, especialmente en la línea de J. Maritain, y hacia la filosofía culturalista. Fue un egregio maestro —en todo el sentido de la palabra— que dejaba en sus alumnos una honda huella de sapiencia, de bondad, de compromiso con la verdad —y con la Verdad— que no siempre dio fruto. Fue querido por muchos y admirado por quienes tuvieron la oportunidad de tratarlo. Lástima que sus grandes dotes de conversador le hayan impedido escribir lo que sus numerosos discípulos —y quizás él mismo— hubieran querido. Quedan publicadas en la *Revista de Filosofía* UIA algunas de sus conferencias pronunciadas en los *Convivia;* él las revisaba y hacía algunas —pocas— correcciones. Sus conferencias eran muy concurridas por la sabrosura y amenidad que les daba. El vacío que dejó difícilmente podrá ser llenado.

J.R.S.

ANTONIO IBARGUENGOITIA CHICO

El inicio filosófico del Dr. Antonio Ibargüengoitia se sitúa cuando en 1944 se inscribe en el recién fundado *Centro Cultural Universitario* —ahora Universidad Iberoamericana— para estudiar la carrera de Filosofía. Esta decisión le ayudó a satisfacer sus inquietudes personales que posteriormente se perfilaron en tres aspectos:

1.- Enriquecimiento racional de su fe cristiana cuestionada por un ambiente escéptico, materialista y pragmático.

2.- Profundización en el conocimiento de la historia de las ideas para contribuir, desde un punto de vista objetivo, a la rectificación de la versión oficial de la Historiografía de México que se resiente de olvido, cuando no de desprecio, de valores que conforman nuestra identidad nacional.

3.- Colaborar, desde el punto de vista teórico, a la solución de la problemática social de un mundo aquejado de injusticias en la distribución de bienes materiales y espirituales.

Una vez terminada la carrera de Filosofía su actividad docente —desde 1950— ha sido constante en algunas Preparatorias de esta ciudad y en la escuela Normal Supe-

rior, y en la Escuela de periodismo *Carlos Septién García*. En ese nivel explicó Introducción a la Filosofía, Lógica, y Etica. A nivel universitario ha enseñado Teoría del conocimiento, Filosofía de la historia, Filosofía social, Metodología de la investigación, e Historia de la Filosofía en México. En 1954 obtuvo el grado de Maestro en Filosofía con la tesis *El pensamiento religioso de Ignacio Manuel Altamirano* donde analiza minuciosamente la trayectoria intelectual de este pensador liberal mexicano. En 1968, con ocasión del XIV Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Viena, presentó el opúsculo *Problemas encontrados en la investigación del pensamiento filosófico en México*.

El Dr. Ibargüengoitia ha publicado: *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, México, 1967 (3a. ed. ibid., 1980). Es una antología donde aparecen las figuras más destacadas de los filósofos mexicanos, desde el pensamiento náhuatl, hasta los pensadores de la primera mitad del siglo XX. Muestra la evolución histórica del pensamiento mexicano. Rescata la figura de algunos intelectuales olvidados y expone las diversas tendencias de nuestros principales filósofos.

Suma filosófica cristiana, Porrúa, México, 1980, contiene una breve introducción a la Filosofía, describe las principales influencias, modalidades y tendencias del pensamiento filosófico mexicano y, como en el libro anterior, trae textos de los pensadores más destacados en los Centros donde se cultiva la filosofía.

Recientemente apareció *Filosofía social en México. Siglos XVI al XX. Síntesis histórico-crítica*, UIA. México,

1994. El libro tiene dos partes. En la primera, describe lo social y sus perspectivas; en la segunda, traza una panorámica histórica de la problemática social en México.

Ibargüengoitia es miembro fundador de la *Sociedad Mexicana de Filosofía* (secretario general) y de la *Asociación Filosófica de México*. Pertenece a la *Asociación Fray Alonso de la Veracruz* (presidente de la Sección de Filosofía). Ha dado conferencias; y ha publicado varios artículos de contenido filosófico, social y educativo, en revistas especializadas, sobre todo en *Revista de Filosofía* (Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana). Por algún tiempo fue subdirector de la *Revista*. De 1986 a 1990 fue director del Departamento de Filosofía de la UIA.

Como se ve el Dr. Ibargüengoitia se ha especializado en la historia de las ideas filosóficas en nuestra patria y también en el aspecto social de la realidad mexicana.

J.R.S.

JOSE RUBEN SANABRIA

José Rubén Sanabria ha procurado enriquecer su filosofía con varias aportaciones de la filosofía contemporánea. Si la filosofía es vida —¿vivir es ya filosofar?— Sanabria profesa un *personalismo existencial* que encaja bien en el ámbito del humanismo cristiano. Es *personalismo* porque la persona es lo más grande que hay en el ancho campo de la realidad. El hombre, como persona, es la exigencia última del ser: sin persona no habría ser. En la persona convergen todos los niveles ónticos y se reúnen los tres trascendentales. Es existencial —no existencialista— porque la persona es este ente singular irrepetible con su *hic et nunc*, este hombre "de carne y hueso" que decía Unamuno, este hombre que experimenta las desgarraduras del dolor y que disfruta las leves oleadas del gozo, que trabaja y que se fatiga; este hombre que sueña y que ama; este hombre que vive sumergido en el río incomprensible del tiempo y que sabe que día con día se acerca inexorablemente a las playas desconcertantes de la muerte. Personalismo existencial. Tal vez no sea una postura nueva, y ni siquiera original, pero es una toma de posición personal.

Quienes a estas alturas todavía defienden que la filosofía es ciencia no aceptan este modo de pensar porque creen que el hombre es el "animal racional" abstracto, im-

pasible, inmutable, distante de los problemas que aquejan a los humanos.

En esta visión existencial la filosofía es, para Sanabria, la *reflexión radical y crítica del hombre acerca de sí mismo en el ser y en el mundo y que se asoma —tímidamente— al Absoluto.* Por lo que, en esencia, la filosofía es antropología pues desde el hombre se analizan —reflexionan— los diferentes modos de ver los problemas que plantea la realidad —las llamadas partes de la filosofía—. Además, la antropología filosófica es la primera manifestación de la ontología: hombre y ser están íntimamente relacionados, el hombre es el lugar —el hogar— del ser. La filosofía es ontología.

1.- *Ontología fundamental*

La ontología fundamental *—ontos logos—* estudia el ser de los entes —en este caso, *logos ton onton*—. A este ser no se llega mediante la abstracción, sino mediante la experiencia —no intuición—, que es una actividad supraconceptual porque al experimentar mi existencia —yo existo— experimento simultáneamente al ser implícito en mi experiencia: me experimento *siendo.* Y soy porque participo del ser. El saber de mí es saber del ser. No que yo sea el ser —esto sería absurdo— sino que el ser es la luz por la que me conozco, aunque no totalmente. Se trata de una experiencia inmediata-mediata —mediación inmediata—: inmediata de mí y mediata del ser porque al conocerme, al pensar, no tengo un concepto de existencia, sino que mi actividad consciente suponer que existo y por ello sé qué es ser y qué es existir: existo, tengo ser, no soy el

ser: el ser es el fundamento de los entes. Este saber de mí y del ser es original y originario. Es una experiencia singular —existencial—. Por ello el ser es el *a priori* no de nuestra inteligencia, sino de nuestra estructura humana.

Este saber —experiencia— es inconceptualizable e inobjetivable porque no todo conocimiento es conceptual: hay varios modos y niveles de conocer. El yo, y otras realidades, es inexpresable en categorías "racionales". Y como se trata de una inmediatez mediada —temática y atemática— aparece como una contradicción. Empero no lo es porque al ser nunca lo capto directa e inmediatamente: siempre lo capto en mí y en los demás entes. El acto suprarracional de la experiencia del ser es un acontecimiento extraordinario y único. En la reflexión primera —señala Sanabria— me sitúo en la epifanía oscura del ser —en la clara noche del ser que diría Heidegger—, pero en la reflexión segunda ya tengo conciencia de que estoy en la claridad del ser. Percibo la claridad, pero al mismo tiempo percibo la sombra como compañera del ser, que es la luz. El ser no se me revela claramente, sino como en penumbra.

El ser no existe —sería un ente—, se da, se manifiesta en los entes, primeramente en mí —en mi consciente vida filosófica—. Esto no me encierra en mi subjetividad, antes bien me lanza al exterior porque el ser es relación absoluta, es dinamismo que no se agota ni en mí ni en todos los entes. El ser no es la totalidad de los entes, como han pensado algunos.

2.- *Ontología del conocimiento*

Aquí Sanabria profesa un *realismo reflexivo crítico*: *realismo* porque —dice— conozco la realidad y no imágenes o representaciones; *reflexivo* porque filosofar es reflexionar —aunque no todo reflexionar es filosofar—; crítico porque se trata de discenir qué es conocer, qué vale lo que conozco y los límites de mi conocimiento. Entonces conocer es la síntesis dinámica de la inmanencia y de la trascendencia por la que un ente se hace pre-sente al yo. Pero no así de manera ingenua, sino mediante un proceso complicado.

No admite la distinción conocimiento sensorial y conocimiento intelectual porque quien conoce es la persona. En el conocimiento a veces hay predomino, no exclusividad, de la actividad sensorial —conocimiento sensorial—, y a veces hay predominio de la actividad intelectiva —conocimiento intelectivo—. La persona —unidad plural— conoce y en tal actividad interviene la totalidad con su herencia biológica y cultural, con sus tendencias, con sus pulsiones, con sus gustos, con sus aspiraciones, etc. Le parece absurdo afirmar —como lo hacen todavía algunos— que "el hombre realiza sus actividades superiores, entender y querer, sin colaboración de la materia porque son actividades inmateriales". Quienes afirman esto ignoran que el ejercicio de las actividades mentales está íntimamente ligado al sistema nervioso central. *Suponer* lo contrario es defender que hay actividades solamente espirituales y actividades puramente corporales. Lo cual es absurdo, desde luego si se trata del hombre.

Para Sanabria el conocimiento es una especie de recreación de la realidad puesto que cuando el hombre co-

hace selecciona, unifica, transforma e interpreta lo que viene del exterior. Por lo que la verdad es la correspondencia o encuentro del *logos* humano y del *logos* que hay en los entes. O, si se prefiere, la verdad es la develación del ser de los entes a la conciencia del sujeto.

El tema del conocimiento —qué es el conocimiento (ontología del conocimiento)— es una de las preocupaciones principales del Dr. Sanabria. Ha publicado varios artículos al respecto. Incluso, empezó una obra que constaría de dos partes: una histórica, y la otra, sistemática. La parte histórica quedó casi terminada, pero el autor desistió del intento porque quizá pensó que hay mucho publicado acerca del conocimiento y que su libro llevaría mucho tiempo de elaboración.

3.- *Ontología antropológica.*

Esta disciplina es el núcleo de la filosofía porque si el filósofo no sabe qué *es* el hombre, qué es ser *hombre*, no estará —ni podrá estar—, en el campo de la filosofía. El hombre es un ente mundano porque está en el mundo, y en su mundo, y es también, constitutivamente, ser-con-otros —el *Mitsein* heideggeriano—. El hombre es totalmente cuerpo —mejor, corporeidad—, y totalmente es espíritu. El cuerpo es el yo mismo; el espíritu es el yo mismo. Por ello el hombre es espíritu-encarnado. El yo, el sujeto, tiene dos dimensiones, tan esenciales la una como la otra. Así la corporeidad humana es la persona misma que se expresa visiblemente ante otras personas. El cuerpo es un lenguaje sacralizado por el espíritu. Pero también es un lenguaje deficiente porque el hombre total es un ente de

carencias: he aquí nuestra indeclinable contingencia. Sin embargo, el amor confiere al hombre su dignidad y su sentido más profundo. Esto queda suficientemente explicado en *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)* y en varios artículos. Y concluye con la descripción —que no definición— del hombre: *es el viviente que tiene la capacidad de autotransparencia —reflexión—, de autoposesión —libertad—, de comunicación y de autotrascendencia.*

Si el hombre es comunicación ¿cómo explicar la evidente soledad? Sanabria afirma que el hombre *es* soledad. Esto se debe a que el hombre es contingente, a que sólo participa del ser. Por ello ser hombre es estar en soledad. El mismo Octavio Paz escribió que "la soledad es el fondo último de la condición humana". Tenemos que aceptar que ser hombre es estar en la *ultima solitudo,* que dijo Duns Escoto. Pero la más angustiante y definitiva soledad es el acontecimiento que llamamos muerte. ¿Qué es? Para Sanabria la muerte es la metamorfosis de la persona, que pasa de la dimensión espacio-temporal a otra dimensión desconocida. La muerte es la más evidente manifestación de nuestra contingencia radical. Sin embargo, no todo acaba con la muerte. Morir no es dejar de ser, sino ser de otro modo, en otra dimensión. Morir —y sólo el hombre muere; el animal perece— es un nuevo inicio, una nueva y desconocida aurora. El cristiano lo sabe; el pagano lo sospechaba: *non omnis moriar* (Horacio). En lo más profundo de nosotros está inserto el deseo de supervivencia. En todo caso, ante el misterio de la muerte la filosofía calla y deja su lugar a la creencia.

4.- *Ontología de la actividad humana*

Para Sanabria la ética es la doctrina filosófica de la perfección del hombre. Por eso el bien moral es el que da al hombre su perfección como hombre. O, si se prefiere, es el estudio —filosófico— de las acciones humanas ordenadas al bien. Esta ordenación surge de lo más profundo del ser hombre porque el hombre es pro-yecto, es un dinamismo por el cual dispone de sí —libertad—. Así la ética es un saber *normativo* porque la libertad no es absoluta y porque el hombre, en cuanto contingente, necesita un principio que lo dirija al bien. Del hombre depende acatar o no la norma. Aquí la libertad se reduce a la capacidad de querer o no querer realizar el valor ético. Porque el hombre tiene que hacer su vida, perfeccionar lo que es: ente capaz de llevar a plenitud su vida o de frustrarla.

No bastan algunas acciones buenas; el hombre es el que tiene que ser bueno. Y el hombre será bueno solamente si su vida, hecha de esfuerzos y de luchas, de entusiasmos y de victorias, es buena. Es decir, se necesitan los hábitos: una constante disposición y una decidida actuación para dar sentido a la vida. Y el sentido auténtico de la vida es el bien —lo bueno—.

No se piense que Sanabria sólo se refiere a lo personal del hombre; de ninguna manera: él cree que la persona es *relación*; un ser-con-los-demás. Cuando describe la persona, entre sus características fundamentales pone la capacidad de *comunicación* . En este caso, la ética, originariamente es personal, pero en seguida es *social*, con todo lo que esto significa e implica.

En esta época postmoderna hace tiempo se proclamó la muerte de la filosofía y, por lo mismo, la muerte de la ética, que es un estorbo. De aquí que no se admitan ni verdad absoluta ni valores universales —es la "era del vacío", "todo es absurdo"—, no hay fundamento último. Esta situación no produce nostalgia o sentimiento de culpa. Es más bien un vacío jocundo. No luto por los valores perdidos, sino gozo constructivo porque —se dice— pueden surgir valores nuevos, pero ya no dogmáticos, sino tenues, relativos, provisionales. Es la hora de crear y de gozar de verdades efímeras, ocasionales, y de valores individuales. Es la hora de los sentimientos —¡*requiem* por las normas!—, es la hora de las pulsiones porque ya no hay ni verdad ni mentira, ni bueno ni malo, ni pasado ni futuro, sino un gran abanico de placeres idénticos y diversos en un presente que se agota y que hay que aprovechar.

Ante este panorama Sanabria cree en la vigencia —incluso, en la urgencia— de la moral. Pero de una ética dinámica, de una ética de la persona en su situación, de una ética del amor (y no de la ley), de una ética comprometida con la vocación y con la responsabilidad de la persona. De aquí que la autenticidad de la persona es la fidelidad a su estructura integral, al proyecto de vida que se funda en el valor —y en el valor supremo—. Por eso la norma de la actividad humana —de toda actividad humana— es la persona en su totalidad, abierta y de acuerdo con las exigencias del ser. No es que se desconozca la obligación sino que ésta es sólo un elemento —y secundario, por cierto— de la actividad humana vivificada por el amor —"donde hay amor, no hay obligación"—, es decir, que la obligación se ama porque es un medio de realización personal, siempre que vaya enriquecida por el amor.

De donde surge la ética del amor y no de la obligación porque ésta, casi siempre, se reduce al "deber por el deber".

El hombre es actualizador de valores. Las cosas están ahí y el hombre les da una significación —actualiza su valor—. Toda la trama de relaciones que se dan en la realidad ha surgido, de una manera o de otra, por la inteligencia del hombre. Aparece aquí la dimensión espiritual del hombre —corporeidad vivificada por el espíritu—: la cultura es obra del hombre porque el objeto cultural es portador de un valor espiritual del hombre. En el objeto cultural late el espíritu humano, que otro espíritu actualiza. Por eso el valor de un objeto cultural es desinteresado, bellamente in-útil. Y es motivo de admiración, de contemplación. Al contemplar un objeto cultural el espíritu contempla otro espíritu dormido en la materia y que despierta por la acción del espíritu. La misma materia, cuando es penetrada por el espíritu, se convierte en significativa.

Sanabria se pregunta si hay relación entre arte y cultura: ¿se identifican?, ¿son diferentes?, ¿son opuestos? ¿Arte y belleza son idénticos? ¿Cómo se relacionan —si es que se relacionan— cultura, arte y belleza? Cree que estos temas interesantes —aunque sólo para unos cuantos— están, de una manera casi evidente, en el océano del misterio. Por eso se accede a ellos no con la razón —esencialmente discursiva—, sino con la inteligencia, que actúa en los oscuros laberintos del inconsciente —personal y colectivo—, de la intuición, de las pulsiones, de la cultura, de los ideales y de un torrente de elementos primordiales. Todo ello se expresa en una gozosa epifanía de formas nuevas —ritmos, colores, ensueños—. En este caso el arte

es una forma especial de cultura; es la encarnación de una idea —no de un concepto— en formas simbólicas. Y la belleza transforma la realidad, de una manera impalpable, fugitiva, delicada, intemporal, e instaura un tiempo nuevo, el tiempo especial del espíritu que es más que el tiempo. La belleza —afirma Sanabria— es más que el arte; es la intuición fugitiva de un leve fulgor de eternidad. Y concluye que la cultura es más amplia y plural que el arte, más tangible y cuasimaterial; la belleza es más delicada y sutil. Pero estas tres formas de cultura son un claro testimonio de que el espíritu es transparente y delicado y que recuerda al hombre su excelsa dignidad y su aspiración sublime a la trascendencia: tiende siempre a las alturas.

5.- *Ontología del Absoluto* —o *del Trascendente*—.

Desde la publicación de *Filosofía del Absoluto* aparecen ya ligeramente esbozados algunos de los planteamientos personales de Sanabria en relación al Trascendente. Bien es cierto que en ese libro todavía se mencionan y se estudian las clásicas "cinco vías", pero se les valora desde otro punto de vista diferente al acostumbrado. Lo hicieron notar quienes reseñaron la obra. Más tarde, en la cátedra y en diversos artículos, se ve que el autor camina por sendas nuevas. Lo primero que aparece en relación al Absoluto, es la no identificación de ser y de Dios, como generalmente se hace. Ni habla de ser subsistente. Si lo hace en *Introducción a la Filosofía* es porque cree que los estudiantes que cursan esa materia no están todavía suficientemente preparados para esa clase de problemas.

Sanabria piensa que no llegamos a Dios por la sola razón —ni tenemos *concepto* de Dios—. Llegamos a Dios por un dinamismo *cognoscitivo-afectivo*. Si el hombre es un misterio, Dios es *el* misterio. Y lo captamos no mediante argumentos lógicos, sino mediante la experiencia amorosa. Dios-misterio trasciende —es el Trascendente— toda representación, todo concepto, toda categoría racional. Para llegar a él sólo tenemos el lenguaje indecible del misterio porque Dios está más allá del saber conceptual. Pero lo encontramos en el diálogo amoroso: el diálogo siempre se da en el ámbito personal. Aquí Sanabria está de acuerdo con algunos autores comtemporáneos, como J. B. Lotz que expresó: "Como la vida precede al filosofar, así la experiencia de Dios precede a la demostración de Dios"[1]; K. Rahner escribió: "la experiencia de Dios, que es la profundidad y radicalidad última de toda experiencia intelectual y personal, precede a la explicación teorética sobre Dios, la sostiene y la hace inteligible"[2]; D'Scheltens añade: "Si el Absoluto no está presente en nosotros desde el principio, todos los esfuerzos por alcanzarlo serán vanos"[3]; y H. Duméry concluye: "el Absoluto funda su prueba en nosotros"[4].

---

1 "Von der Gotteserfahrung im Denken Unserer Zeit", en *Stimmen der Zeit,* 172 (1962-1963), 323.

2 "Reflections on Natural Theology", en *International Philosophical Quarterly,* 11 (1971), 84.

3 "Gotteserfahrung Heute", en *Theologische Akademie,* Bd. VII, Frankfurt, 1970, 14.

4 *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* Paris, 1957, 33.

Dios es el Tú absoluto. Es la persona excelsa que llama a otra persona. Es la libertad perfecta que se dirige a otra libertad. Es, sobre todo, el amor que se difunde generosamente como don al amor humano. Hay algunas personas que piensan que tal modo de relacionarse con Dios es irracional —nuestras actitudes no pueden ser "irracionales"—; se trata de una actividad supraintelectual, de una actividad especial. Sólo en una filosofía conceptual —abstracta— caben las "demostraciones" de la "existencia" de Dios. Para Sanabria Dios no existe, *se da*. Y el hombre es el ente que se abre al misterio inefable que siempre lo trasciende. Como misterio, Dios es el *Deus absconditus* de la tradición, pero es también la presencia inexplicable que alimenta de dinamismo y de amor al hombre que lo busca. Alguien puede pensar que la filosofía no llega a este nivel, quizá, pero no se olvide que este modo de filosofar surge en un pensador cristiano. Y si los filósofos griegos —y de otras culturas— hablaron ampliamente de Dios —o de dioses— esto significa que el Absoluto está como *noción* en lo más profundo del espíritu humano.

El tema principal del filosofar de Sanabria es la Antropología filosófica. A ella ha dedicado gran parte de su actividad docente y escrita. Ha cultivado también otras ramas de la filosofía, como el arte, la cultura, la estética, la lógica y la historia de la filosofía. Las influencias más claras son las de Agustín de Hipona, Heidegger, Marcel y Sciacca. En su pensamiento destaca un *logos* poético que desemboca en sabiduría y no en ciencia; se apoya en el *cor* agustiniano y en el *coeur* pascaliano. Se trata de una filosofía *existencial,* es decir, vital, un especial modo de ser, de pensar y de actuar.

La múltiple y prolongada actividad docente de Sanabria no le ha permitido dedicar más tiempo a la investigación y a la reflexión filosófica, sin embargo, ha publicado:

El enigma del hombre, UIA., México, 1966.

Filosofía del Absoluto. Ed. Progreso, México, 1966.

Lógica, Impresora Ideal, México, 1966 (desde la segunda edición hasta la 17ª, ha sido publicada por Ed. Porrúa, México, 1990.

Etica, Porrúa, México, 1971, 12a. ed. *ibid.*, 1993.

Introducción a la Filosofía, Porrúa, México, 1976, 8a. ed. *ibid.*,1990, 9a. ed. *ibid.*, 1994.

Ejercicios de Lógica (en colaboración), Porrúa, México, 1985.

Filosofía del hombre (Antropología filosófica), Porrúa, México, 1987.

Cristianismo y filosofía en México, UIA., México, 1993.

Ha publicado un centenar de artículos en revistas de filosofía o con algún contenido filosófico: *ábside*, *Alvernia*, *Comunidad*, *Humanidades*, *Signo*, *Libro Anual*, *Nueva Generación*, *Estilo*, *Humanitas*, *Logos*, *Estudios*, *Revista de Filosofía* (UIA), *Analogía filosófica*, *Sapientia* (Buenos Aires, Argentina), *Filosofar Cristiano* (Córdoba, Argentina), *Giornale di Metafisica* (Génova, Italia), *Filosofia Oggi*

(Génova, Italia), *Espíritu* (Barcelona), *Cuadernos de Documentación Filosófica en Argentina y Latinoamérica* (Rosario, Argentina). Ha colaborado en los volúmenes colectivos: *El Misterio de la existencia,* México, *Realismo pluridimensional* (Córdoba, Argentina), *Manual de Doctrina Social Cristiana* (México), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México,* tomo I.

En 1968, con un grupo de alumnos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, fundó la *Revista de Filosofía* (más apreciada en el extranjero que aquí) y desde 1969 es su director. Pertenece a varias sociedades filosóficas del extranjero.

M.B.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

El Dr. Jaime Ruiz de Santiago estudió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Iberoamericana y en el Instituto Católico de París. Piensa que una de las grandes urgencias de nuestra época consiste en redescubrir la significación fundante del ser (ontología) y re-examinar las capacidades de la inteligencia para abrirse a la objetividad de lo real (crítica) de modo que se pueda elevar con seguridad al conocimiento, imperfecto sí, pero verdadero, del Ser Absoluto (teodicea). Pero si la interrogante metafísica requiere hoy un discurso firme y acogedor de las aportaciones dadas por los grandes pensadores modernos y contemporáneos —por ejemplo, Hegel, Sartre, Marcel, Heidegger, etc.— es necesario no olvidar la reflexión acerca de los graves problemas prácticos que plantea el hombre en nuestros días. Tales interrogantes han llevado a Ruiz de Santiago a profundizar en la filosofía moral —tanto individual como familiar y social—. Para procurar una visión más integral de esta problemática, se dedicó también a estudiar el campo que ofrecen la reflexión jurídica —obtuvo la licenciatura en Derecho— y la reflexión teológica. Esto ha permitido lograr una formación más completa y tener una visión unitaria de lo real. Piensa que la filosofía, a pesar de no ser "un saber de salvación", es insustituible para que el hombre, en medio de sus esperanzas y angustias, adquiera un conocimiento objetivo de aquello que le da

significado a su propia existencia. Así se evita —cree— toda tentación de posible gnosticismo y se devuelve al ser humano su sentido "creatural", que es el único capaz de conducirlo a las grandes y luminosas avenidas del ser, de la verdad, del bien y de la belleza.

Ruiz de Santiago ha publicado, en edición privada:

El ateísmo en el pensamiento de A. Camus, México, 1966.

Ensayo sobre la filosofía hegeliana, México, 1968.
Moralidad y norma de moralidad, México, 1975.
Hombre y mundo contemporáneo, México, 1975.
Naturaleza y fines del Derecho, México, 1978.
El hombre y la sociedad, México, 1980.

Actualmente es miembro de ACNUR y trabaja fuera de México.

J.R.S.

VIRGILIO RUIZ RODRIGUEZ

Virgilio Ruiz es partidario de la filosofía aristotélico-tomista porque está convencido de que en ella hay la congruencia para su inquietud intelectual y para entender mejor la realidad del mundo de hoy. Piensa que la filosofía surge de una vocación. El, desde sus año mozos, sintió admiración por los grandes pensadores que con su saber dieron nombre a las diversas épocas del pensamiento, tales como Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Scheler, entre otros muchos. Así despertó en Virgilio la curiosidad por conocer la vida y el pensamiento de los grandes filósofos y el afán de lanzarse a la búsqueda, no de soluciones —ya que la filosofía no las da—, sino de un conocimiento profundo de la sabiduría para tratar de entender las realidades fundamentales e insoslayables que siempre le han preocupado.

El problema que más llamó su atención fue el problema del hombre. Quiso saber qué es ser hombre, cuál es su dignidad, su valor, su grandeza y su miseria. Piensa Virgilio que si el hombre no tiene una razón de ser, un motivo para existir y un fin que le impulse a actuar, sería un absurdo. Estos aspectos del ser humano sólo tiene su explicación última si se ven a la luz del ser absoluto —Dios—.

La razón de esta postura intelectua-existencial está en que para el Dr. Ruiz la razón y la fe —el orden natural y el orden sobrenatural— no se oponen, sino que se complementan. Esto le ha permitido tener mayor claridad y firmeza en su pensamiento. Además, él está convencido de que la filosofía es un saber autónomo con objeto y método propios. Sin embargo, cree que no hay oposición entre razón y fe. Al contrario, la razón fortalece a la fe y la fe fortalece a la razón. Por lo que Virgilio acepta la doctrina agustiniana: "Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas"[1]; "intellige ut credas, crede ut intelligas"[2], doctrina que retomó San Anselmo: "neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam"[3]. Virgilio aplica esta doctrina a su caso personal y dice: "creo para entender y entiendo para creer" —"credo ut intelligam et intelligo ut credam"—. Es decir que en el cristiano razón y fe se dan en la misma persona y por lo tanto no se pueden oponer. Porque en todo caso, no hay filosofía sino personas que filosofan. Por lo que cada quién realiza el quehacer filosófico desde su propio ser. Ya lo decía el viejo Aristóteles: cada quién actúa de acuerdo con lo que es. Entonces —afirma Virgilio— siempre habrá una ventaja del hombre que hace filosofía con ayuda de la fe, sobre el hombre que filosofa con la sola razón. Cuando el hombre que filosofa está convencido de que la relación entre razón y fe debe ser estrecha e irrompible, podrá repetir con San Agustín, el filósofo de la interioridad: "fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te"

---

[1] *Ioan.* 29,6.
[2] *Sermo* 43,9.
[3] *Prosl.* c.I.

—"porque nos has hecho para ti nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"[4].

Desde su formación filosófica, en su docencia y en sus escritos, Virgilio siempre ha manifestado su preocupación por el hombre, ya como ciudadano miembro de la sociedad y subordinado a un poder, ya como sujeto capaz de alcanzar cierto grado de perfección mediante la práctica de las virtudes. El hombre —asegura— también está expuesto a las ideologías políticas que muchas veces no toman en cuenta la dignidad humana. Ante la situación actual de violación de los derechos humanos y de creciente agresividad, y ante el descontrolado avance de la ciencia y de la técnica Virgilio se pregunta si en nuestros días la ética es aceptada, o rechazada o manipulada. De aquí que su preocupación sea en dirección de la ética y de la antropología filosófica. Y concluye que si la filosofía, etimológicamente, es *amor a la sabiduría*, quien la profesa ama la sabiduría, pero ¿para qué sirve ese amor si no hay amor entre los hombres, si las guerras siguen devastando a la humanidad, si la violencia se manifiesta de muchas maneras, si se ha perdido la dignidad de la persona? Virgilio propone la filosofía —en este caso la ética— como una ayuda valiosa para resolver los graves problemas que aquejan a la huanidad, porque si todos tenemos un mismo origen y un mismo fin, tenemos que amarnos y entender que así nos acercamos a la verdadera sabiduría, Dios, porque Agustín expresó: "si la sabiduría es Dios (...), el verdadero filósofo es el que ama a Dios" —"si sapientia Deus est (...) verus philosophus est amator Dei"—[5]. Aquí se ve

---

[4] *Conf. I*, 1, 9.
[5] *Civ.Dei* VIII 1m 150.47,216.

que aunque el tomismo es la columna vertebral del quehacer filosófico del Dr. Ruiz él no está cerrado a otras corrientes de pensamiento, siempre y cuando —así lo dice— en ellas encuentre elementos que le permitan enriquecer su postura y resolver con mayor amplitud los problemas de nuestro mundo. Piensa que la actitud fundamental de quien incursiona por el vasto campo del saber filosófico es la disposición de apertura para aceptar la verdad venga de donde venga.

Recientemente Virgilio Ruiz obtuvo la licenciatura en Derecho, en la misma Universidad Iberoamericana. Hasta ahora sólo ha publicado artículos en *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana:

"El poder en Aristóteles y en Romano Guardini";
"Virtud y justo medio";
"Las filosofías políticas de nuestro tiempo y los derechos humanos";
"In memoriam del Dr. Héctor González Uribe";
"El deseo de ser";
"El aborto y los derechos humanos";
"La ética y la técnica";
"La Conquista y los derechos humanos";
"La persona y su dignidad";
"La Universidad y los valores".

El artículo "Etica y mundo actual" se publicó en el No. 55 (julio-septiembre de 1990) de *Revista Universitaria de Medellín* (Bogotá, Colombia).

Tesis de licenciatura en Filosofía: *La tolerancia en Locke y en Voltaire* (15 de octubre de 1982). Tesis de maestría: *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (13 de diciembre de 1983). Tesis de doctorado: *Los derechos humanos en las Constituciones de la segunda postguerra: su aspecto ético y axiológico* (13 de diciembre de 1989). Tesis de licenciatura en Derecho: *El aborto: aspecto ético, antropológico y jurídico.*

J.R.S.

CRISTOBAL ACEVEDO MARTINEZ

La primera formación filosófica de Cristóbal Acevedo fue la tradicional de raigambre aristotélico-tomista pues estudió en varios Centros de Estudios Superiores de los dominicos en España, en Estados Unidos y en México. Terminados los estudios realizó actividades académicas en el campo educativo de planeación y en el proceso de concientización. Posteriormente se dedicó a la orientación educativa vocacional y profesional. Ha puesto especial interés en la dimensión social de la educación. Participó en el desarrollo de la teoría educativa llamada "pedagogía de la opción" y en la coordinación de Seminarios y cursos para maestros en diferentes partes de la Republica Mexicana.

En el ámbito propiamente filosófico se preocupa fundamentalmente por los problemas de la teoría del conocimiento, por la filosofía de la ciencia, y en los últimos años se ha dedicado a la hermenéutica. En teoría del conocimiento afronta lo que desde hace tiempo se afirma que es la esencia del conocimiento: la relación entre sujeto y objeto. Cristóbal, de acuerdo con varios filósofos modernos y contemporáneos, supera la teoría tradicional y da un nuevo enfoque en el que el sujeto y el objeto sean subsumidos y explicados. El hecho radical —opina— no es la relación entre sujeto y objeto, sino que ellos mismos se determinan desde la historia y desde la sociedad precisa-

mente en cuanto correlativos. Y dice: "Más allá de toda relación entre sujeto y objeto y fundamentando cualquier posible relación entre ellos está la historia, la sociedad, el lenguaje. A ese conjunto, visto como una unidad activa, es al que atribuimos el ser principio de una nueva comprensión del conocimiento"[1]. Para explicar esta modalidad de la teoría del conocimeinto recurre a los conceptos de la intencionalidad y de la comprensión. La intencionalidad —tema fundamental en la fenomenología— tiene como ya dados sujeto y objeto antes del conocimiento: el sujeto ya tiene, de alguna manera, el objeto. Esta intencionalidad se puede explicar de diversos modos.

La comprensión ve el conocimiento, no como una relación entre sujeto y objeto, sino más bien como relación de todo a parte. Desde aquí —piensa Cristóbal— se accede al conocimiento de las cosas —la parte—, en todo que la comprensión y su horizonte constituyen el todo. Se tiene así un sujeto histórico y social que actúa en nosostros al conocer. La comprensión se explica mejor desde el lenguaje que actúa en nosotros, desde más allá de nosotros[2]. Desde este nuevo horizonte del conocimiento el sujeto aparece como "un ser que se constituye esencialmente en su conocer"[3]. Así en el conocer se dan simultáneamente la identificación del sujeto y la constitución del mundo objetual. Por lo que el ser del hombre depende, en su definición, del otro y del mundo: el conocer es una ac-

---

[1] *Mito y conocimiento,* Publicaciones UIA. Departamento de Filosofía, México, 1993, 267.
[2] Cfr. *ibid.,* 268.
[3] *Ibid.*

tividad constituyente del ser mismo del hombre y del objeto[4].

Este enfoque hermenéutico ha llevado a Cristóbal a profundizar en el estudio del mito: su naturaleza como modo de conocimiento, su función en la cultura y en relación a las ciencias, especialmente a las llamadas ciencias humanas. Esto aparece en su libro *Mito y conocimiento*. Ahí defiende que el mito es racional y dice que es importante en el mundo actual, incluso en los problemas de la filosofía. En este sentido ha dedicado su actividad docente —cursos de postgrado— al mito, su naturaleza, su dinamismo en las culturas y el papel que desempeña en las concepciones vitales del hombre. Recientemente ha estudiado la genealogía de la moral en la expresión mítica de las culturas. Con este mismo enfoque hermenéutico ha estudiado las relaciones entre las ciencias humanas y las humanidades. Así se advierte en sus cursos impartidos en el Centro Universitario de Ciencias Humanas del Claustro de Sor Juana —Licenciatura en Ciencias Humanas—, en la Universidad Anáhuac —Maestría en Humanidades— y en la Universidad Iberoamericana —Licenciatura en Filosofía—. Esto nos lleva a la conclusión de que la preocupación actual de Cristóbal Acevedo está centrada en una filosofía de las culturas desde la perspectiva de las estructuras del conocimiento para profundizar en temas como el símbolo, conocimiento y lenguaje, ciencia y lenguaje, mito y religión, etc. Así, en una feliz combinación de fenomenología y hermenéutica, se adentra en uno de los aspectos de la filosofía contemporánea. En la actualidad tra-

---

Cfr. *ibid,* 268 y 269.

baja en un proyecto de estudio para ver la relación entre mito y experiencia, especialmente la experiencia simbólica que se manfiesta en el pensamiento mítico.

En la *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) ha publicado: "Las ciencias humanas como 'organon' de la ética", núm. 73 (enero-abril, 1992), pp. 15-27; "Tradiciones universitarias: Búsqueda de sentido", núm. 77 (mayo-agosto, 1993), pp. 151-170; "Mito y mundo de sentido (mito, misterio y palabra)", núm. 78 (septiembre-diciembre, 1993), pp. 425-445; "Mito, razón y fe", núm. 79 (enero-abril, 1994), pp. 169-190.

En la *Gaceta* del Claustro de Sor Juana ha publicado también varios artículos acerca de los mismos temas.

J.R.S.

ANA MARIA LOPEZ FERNANDEZ

La Dra. Ana María López Fernández tiene una decidida vocación filosófica. Desde pequeña empezó a cuestionarse muchas cosas. ¿No dice Jaspers que los niños son naturalmente filósofos? Las respuestas que a sus cuestionamientos daban los mayores no la satisfacían y decidió averiguar por cuenta propia la realidad. Se dirá que todos los niños preguntan. Y es verdad, pero si Ana María se refiere expresamente a este hecho infantil por algo será. A pesar de haber nacido en un hogar eminentemente cristiano, pronto aparecieron en la vida de la adolescente dudas acerca de su fe. Esto en vez de apagar su fe la incitó a descubrir la respuesta acertada en sus conflictos existenciales. Muy temprano tuvo, como Marcel, la experiencia de la muerte: sufrió la muerte de un pariente cercano. Este hecho inexplicable hizo que Ana María se enfrentara con el enigma de la vida y de la muerte, de la contingencia y de la supervivencia más allá de esta vida. Desde entonces la reflexión filosófica y la reflexión religiosa quedaban en ella unidas para siempre. Supo que la fe no suprime la reflexión, es decir, que en el creyente la fe y la razón no se pueden separar.

Después de algún tiempo apareció en su vida una crisis filosófico-religiosa. La lectura de algunos autores le ayudó a superarla. Ya en la carrera de filosofía —en la

Universidad Iberoamericana— le afectaron las vivencias de los existencialistas. Llegó a un vacío existencial, a una gran oscuridad que ni siquiera su cristianismo lograba disipar. Sin embargo, continuó su carrera de filosofía y poco a poco encontró la luz. Curiosamente la encontró en la combinación filosofía-cristianismo. Su filosofar fue una forma de fundamentar racionalmente su fe y su conocimiento de Dios. Y comprendió que el cristianismo era para su filosofía una respuesta sólida en muchas cuestiones que todavía no lograba resolver. Fue para Ana María una gran revelación conocer que San Agustín había encontrado la notable verdad: creer para entender y entender para creer. Así en la Dra. Ana María la filosofía surgió como acicate para seguir buscando respuesta a su fe.

Ahora vive inseparablemente su cristianismo y su filosofía. Y consciente y libremente ha llegado a unirlos como una forma de ser y de actuar, como un modo de vivir hacia el Fin. Ella sabe que ese camino no es fácil, que su decisión a veces encuentra dificultades. Pero las raíces de su cristianismo filosófico y de su filosofía cristiana la impulsan a seguir en la lucha porque en ellos ha encontrado una fuerza ante la vida y una esperanza que la ilumina ante la muerte.

La Dra. López se ha desempeñado como profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, y actualmente es investigadora. Fruto de ese trabajo es el reciente libro *Héctor González Uribe. Vida y obra*, Porrúa, México, 1992. Ha colaborado con algunos artículos en *Revista de Filosofía* (UIA). Es la encargada de ordenar y preparar los inéditos del Dr. González Uribe, y también conserva los "papeles" del Dr. José Sánchez Villa-

señor para ver cuáles se pueden publicar. Su entusiasmo juvenil y su preparación filosófica son garantía de que continuará en su labor de investigación y que más tarde publicará lo que con tanto "amor a la sabiduría" está investigando.

J.R.S..

OTRAS INSTITUCIONES

Hay establecimientos —generalmente privados— en los que se ha cultivado —y se sigue cultivando— la filosofía. En algunos de ellos —Seminarios diocesanos y Escolasticados de las Congregaciones religiosas— la filosofía es necesaria para los estudios teológicos; en otros, es una carrera universitaria.

a) Seminario Conciliar de México. El Dr. Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949) fue un gran promotor de nuestra cultura. Se interesó especialmente por la historia del pensamiento desde el punto de vista del humanismo cristiano. Se le consideró como uno de los más distinguidos humanistas no sólo de México, sino de América Latina. Fue profesor visitante en la Universidad de Laval. En el Seminario Conciliar de México enseñó Historia de la Filosofía, e impulsó a varios seminaristas a dedicarse a la filosofía. Allí mismo dirigió la Academia Práctica de Filosofía en la que enseñó a sus alumnos el contacto con los textos de los filósofos, especialmente con los contemporáneos. Por las circunstancias conocidas los trabajos elaborados en esa meritoria Academia no se publicaron —con excepción de dos o tres en *Duc in altum*, revista del Seminario—. La orientación del Dr. Méndez Plancarte era la escolástica con alguna influencia sobre todo del

neotomismo maritaineano. En el campo de la filosofía publicó: *Humanismo mexicano del siglo XVI,* UNAM, México, 1946; *Humanistas del siglo XVIII,* UNAM, México, 1941; *Hidalgo reformador intelectual,* ábside, México, 1945.

Actualmente mantienen la tradición filosófica en el Seminario de México los Dres. J. de Jesús Herrera y Alfonso Castro Pallares, y el Lic. Héctor Rogel.

1.- Para el Dr. José de Jesús Herrera la filosofía tiene tres fines que la constituyen, la especifican y la estructuran. Es una reflexión puramente racional y autónoma, de lo político, de las estructuras socioeconómicas, del progreso científico (matemático o empírico), de las culturas y de la religion e incluso de la revelación. Esta reflexión, con sus propias leyes y métodos, es, sin embargo, una reflexión encarnada, condicionada por lo político, lo socioeconómico, lo científico, lo cultural y lo religioso. Empero mantiene su autonomía porque es una reflexión omnicomprensiva: se da al hombre en la experiencia. Es reflexión puramente racional sobre la experiencia global del hombre, es decir, sobre el ser que es el horizonte de toda experiencia humana posible. Pero esta reflexión tiene tres fines que determinan su sentido y valor: 1) es una reflexión *último-fundante*; se trata de descubrir el fundamento que origina (causalidad eficiente) y da sentido y valor (causalidad final) a todos los entes dados en la experiencia y al ser en cuanto horizonte constitutivo de los entes. 2) Es *crítica* de lo real dado en la experiencia global: en la experiencia sensible y en la experiencia política, socioeconómica, científica, religiosa, estética y metafísica del hombre. 3) Es *práctica*: filosofar es reflexionar críticamente

desde los últimos fundamentos en orden a dirigir la actividad humana para descubrir los criterios y directrices generales que han de orientar los cambios en la historia humana. Para todo esto la filosofía se vale de los datos de las ciencias particulares y de las realidades humanas. Estas finalidades exigen una antropología. El hombre no puede ser un simple "accidente" en la evolución del universo; el ente capaz de reflexión omnicomprensiva no puede ser fruto de una mera casualidad. El hombre no se puede reducir a un mero consumidor de productos ni a un mero productor, ni a un mero factor en la política, ni a una simple organización biofísica; no se puede reducir a un complejo de tendencias inconscientes o a un simple repetidor de culturas o a un juguete fatalmente dominado por la dialéctica de la historia. Es un espíritu encarnado, un pensamiento omnicomprensivo, una libertad creadora que vivifica un organismo trascendente a la materia, para dialogar y convivir con los demás. De aquí que el hombre puede ser dueño de la historia y de su propio destino; creador de cultura y de los cambios estructurales de la historia; trabajador al servicio de los demás, sujeto de derechos que exigen ser respetados; constructor de sociedades en las que haya justicia y solidaridad; buscador de la paz y adorador de un Trascendente. Desde esta perspectiva —dice Herrera— la filosofía hace la crítica de los proyectos políticos y sociales, de los acontecimientos de la historia, de los sistemas filosóficos y de las teorías científicas sobre el hombre. La dignidad de la persona, en su nivel individual y colectivo, es el momento valorativo de todo lo humano, y el estímulo permanente de todas las esperanzas.

Pero esta dignidad de la persona, como exigencia imperecedera de justicia en el mundo político y socioeco-

nómico, de la cultura y de la religión, y la misma dignidad como acicate permanente de las esperanzas de mejoramiento integral no se explicarían como exigencias incesantes si no les diera sentido el Trascendente —Dios—, fundamento último de todo. El es el sentido de la historia como proceso hacia la libertad en la justa convivencia y en la realización común de las esperanzas humanas.

Esto fundamenta una política y una ética humanista y personalista. Por eso toda actividad humana, toda decisión histórica, todo proceso económico, cultural, social, artístico, religioso, etc., ha de tener un sentido humanista: es para el hombre. El fin político, el bien de las personas en la comunidad, gobierna toda actividad humana, y el bien ético-religioso gobierna toda actividad política. De otro modo la actividad humana queda deshumanizada. Y todo esto requiere el horizonte metafísico del ser. No se puede profundizar —ni alcanzar— el ser Trascendente y Absoluto si no transitamos por los caminos de una metafísica del ser tan omnicomprensivo como la reflexión filosófica, como el espíritu humano. No podemos encontrarnos con el fondo de la persona si no "pastoreamos" el mundo del ser, objeto de la intuición del espíritu, unificando a los entes en el ser como en un redil, mediante una red de relaciones —analogía y causalidad— que forman el mundo metafísico en el que el hombre, siguiendo un camino ascendente —nuevamente analogía y causalidad— lleva a los entes hacia el Ser que a todos acoge en su infinita omnicomprensividad.

El Dr. Herrera ha publicado en edición privada —mimeógrafo— *Filosofía Moral*, y más de una decena de artículos en las Revistas *Duc in altum*, *Libro Anual* ISEE, y *Lo-*

gos, de la Universidad La Salle. Las dos Revistas anteriores ya no se publican. Hay también artículos suyos en *Efemérides Mexicana* de la Universidad Pontificia de México.

2. El Dr. Alfonso Castro Pallares piensa que la filosofía es un diálogo que diariamente entablan el hombre y las cosas que lo rodean. El hombre interroga; la realidad le responde, se le abre. Y la realidad es algo que se da independientemente del hombre. La realidad es todo aquel entorno que tiene que ser leído, interpretado, a veces traducido. Yo mismo tengo que ser interpelado. Me pregunto por mí mismo, por el misterio de mi existencia. Yo y las cosas somos algo que no tiene en sí mismo explicación. Y es necesaria esa explicación.

Estamos acostumbrados a vivir oprimidos por toneladas de palabras vacías de realidad. Y perder la realidad es perder nuestra humanidad. Una filosofía sin realidad es una demagogia enajenante. Yo soy consciente de que cuando hablo digo "algo", hablo "realidades". ¡Si cada hombre al hablar inventara su realidad, viviríamos en un mundo de locos! Lo que leo fuera de mí, primero lo pienso y luego lo digo, es decir, lo hago comprensible y me convierto en una inteligencia comunicadora. De esta realidad —y del poder pensarla— lo primero que nos hiere es su "insuficiencia" y nuestra radical limitación intelectual. En torno a mí todo es naturaleza; yo mismo soy naturaleza —"físico"— y lo físico es necesariamente insuficiente, contingente. Por ello nos llega una doble angustia existencial: hay que encontrar la seguridad, hay que llegar al corazón. Fuimos hechos para el Amor y para la Verdad. Como hombres no podemos negarnos ni destruyéndonos ni exal-

tándonos. Debemos poner al hombre en su justo nivel: ni más allá ni más acá. A una verdadera antropología sigue una sana filosofía. Cuando una filosofía atenta contra el hombre y lo hace un ente lleno de "nada", un ser "arrojado", un ser esencialmente "desgarrado" o "atormentado" hasta la náusea, o lo hace un superhombre, esa filosofía (a pesar de los aciertos que tenga) es necesariamente falsa. El hombre ni es sólo razón ni sólo sentidos. Cuando se destruye al hombre, llega la "muerte de Dios", el "silencio" y la "ausencia" de Dios. Cuando el hombre es incapaz de conocer la verdad, es incapaz de atisbar la Verdad suprema, la última respuesta a nuestra contingencia. Así se acaba con la filosofía, con el hombre y con Dios —la muerte de Dios implica la muerte del hombre—.

Castro Pallares pretende una filosofía equilibrada —ni esencialista ni existencialista—. El hombre es algo muy complejo; es la síntesis de toda la realidad. La filosofía debe dar la solución al ansia infinita que hay en nosotros de Bien y de Verdad. Debe darnos los principios para explicar lo "físico" —incluido el hombre—. Lo físico no puede explicar lo físico. Es, por tanto, necesario llegar a un Trascendente, a un Absoluto —la causa verdadera última—. Entonces el corazón y la mente encontrarán reposo. Y como el "actuar sigue al ser", un mundo engañoso, producto de una "razón pura" y un hombre degradado tienen que llevar a un actuar engañoso y degradado. La ética se debe basar en el hombre integral y que ha solucionado el problema de su ser y el misterio de su existencia. De otra manera caeríamos, por ejemplo, en la actitud kantiana —afirmar por la fe lo negado por la razón— o en el endiosamiento sartreano —la libertad absoluta es la única norma del actuar—.

El Dr. Castro Pallares sólo ha publicado algunos artículos en las Revistas ya desaparecidas *Duc in altum* y *Libro Anual* ISEE del mismo Seminario.

3.- El Lic. Héctor Rogel, en sintonía con la tradición filosófica, piensa que la mente es, por su misma naturaleza, capaz de conocer verdaderamente la realidad (aunque siempre de manera imperfecta). Afirma que el criterio último y definitivo de verdad es la evidencia objetiva. Toda demostración filosófica —dice— se hace por reducción a la evidencia de los primeros principios metafísicos. El fondo esencial de la realidad es la "sustancia" ya que un mundo de puros accidentes (fenómenos o quimeras) es totalmente absurdo. El ser es análogo —la univocidad lleva al panteísmo— y contiene en sí una multitud infinita de entes realmente distintos y diversos. A la analogía del ser hay que añadir la doctrina aristotélica de la potencia y del acto. Los cuerpos están esencialmente compuestos de materia primera y forma sustancial. Además, toda creatura Implica la real composición de esencia y existencia. Dios es la causa de todo. Se podría superar la carga de antivalores que sufre la humanidad si el hombre fuera más consciente de su dignidad, de sus derechos, de sus compromisos y de que está en el mundo para la realización armónica de todos los valores.

Como se ve la filosofía rogeliana está plenamente dentro de la tradición escolástica.

Rogel ha publicado varios artículos en las Revistas *Duc in altum, Libro Anual ISEE, Revista de Filosofía* (UIA) y *Logos* (ULSA).

b) *Provincia mexicana de la Compañía de Jesús.* Hace algunos años, por las circunstancias políticas de México los jesuitas se vieron obligados a establecer su Colegio Máximo en Ysleta, El Paso, Texas, U.S.A. Fieles a una gloriosa tradición intelectual, iniciada con los PP. Rubio y Ortigosa en el siglo XVI y que prosiguieron Marín de Alcázar, Sierra y Lazcano en el XVII, Guevara y Basoazábal, Clavijero y Alegre en el XVIII y Arrillaga en el XIX, tres jesuitas mexicanos escribieron el *Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Jesu.* Esta curso fue una valiosa contribución a la filosofía neoescolástica de México y de América Latina. Es superior, sin duda, al *Curso* que por el mismo tiempo publicaron los jesuitas argentinos —*Curso* que, por cierto, quedó incompleto—. Los autores del *Cursus Ysletensis* profesan un neoescolasticismo matizado con algunas doctrina del Dr. eximio Francisco Suárez, S.J. y enriquecido con los datos positivos de la ciencia actual. Asú sucede, sobre todo, en la *Cosmología* y en la *Psicología.*

1. El Dr. Julio Dávila, nacido en Puebla el 13 de enero de 1885, entró en la Compañía de Jesús en 1901 y murió en Oaxaca el 9 de marzo de 1981, escribió *Introductio ad Philosophiam et Logica,* Buena Prensa, México, 1945; *Critica,* Buena Prensa, México, 1941, 2a. ed. ibid., 1947; *Metaphysica generalis,* Buena Prensa, México, 1946, 2a. ed. ibid. 1950.

2. La *Cosmología* y la *Psychologia* son del P. Dr. Jacobo G. Morán. Nacido en Oaxaca el 21 de febrero de 1895, ingresó a la Compañía en 1909 y murió en México, D.F. el 24 de abril de 1960.

3. El Dr. Rafael Martínez del Campo es el autor de la *Theologia Naturalis*, Ed. Alvarez y Alvarez de la Cadena, México, 1943, 2a. ed. Buena Prensa, México, 1946, de la *Philosophia moralis generalis* y de la *Philosophia moralis specialis*, Buena Prensa, México, 1961. Publicó también el interesante libro *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu*, Buena Prensa, México, 1944, en que pretende conciliar la doctrina de Sto. Tomás con las de Molina y de Suárez. El intento desagradó a los tomistas ortodoxos.

El P. Martínez del Campo había nacido en la ciudad de México el 3 de enero de 1888, ingresó a la Compañía en 1903 y murió en esta capital el 9 de marzo de 1965.

Es verdaderamente admirable la competencia filosófica de los autores del *Cursus* porque manifiestan un profundo conocimiento y una amplia información de las corrientes filosóficas, clásicas y modernas, y un criterio seguro y abierto en exponer lo que les parece mejor. Para mi gusto la obra más lograda del *Cursus Ysletensis* es la *Cosmología* del P. Morán. En general, y aunque ahora el *Cursus* no se use ni siquiera como obra de consulta —los seminaristas actuales rechazan el pasado— es un claro testimonio del interés y de la pericia filosófica de un grupo de jesuitas mexicanos que, si no fueron originales —en este tipo de obras no es posible— sí lograron una valiosa síntesis —con aportes personales— de la neoescolástica. La obra de los jesuitas nacionales fue alabada en Europa y no se vio superada —y ni siquiera igualada— en toda América Latina.

c) La Universidad La Salle, también de inspiración cristiana, inició sus labores en el mes de octubre de 1968. En su Escuela de Filosofía han destacado los profesores Dra. Luz García Alonso, Dr. Jorge Muñoz Batista, Mtro. José Antonio Dacal Alonso y el Mtro. José Ignacio Rivero.

1.- El pensamiento filosófico de la Dra. García Alonso es de raigambre tradicional. Y así opina que la filosofía procura un conocimiento por las últimas causas y explica definitivamente la realidad. Es un conocimiento sapiencial, científico y racional. Por ser sapiencial coincide con la fe y con la teología. No es el único saber científico pues lo comparte con las ciencias físicas y con las ciencias matemáticas. Por lo que no es el único saber racional. De esta manera la filosofía —según García Alonso— conjuga las características del saber sapiencial, del saber científico y del saber racional. Si es saber por las causas que dan respuesta radicales la filosofía es un saber de lo necesario, riguroso, demostrado y absolutamente universal. Por eso abarca la amplitud del ser: alcanza desde Dios hasta el más insignificante de los existentes. Es lo que dice la tradición para la que la filosofía es la ciencia de todas las cosas. O como dice la Dra. García: el objeto material de la filosofía es irrestricto.

El cristiano que hace filosofía debe tener mucho cuidado para no mezclar el argumento de autoridad, propio de la revelación, con la demostración racional propia de la filosofía. Desde luego esto implica para el cristiano un trabajo adicional. Y continúa la Dra. García: el perfil de la filosofía se mantiene inmutable ante el juicio de mi

inteligencia perfeccionada por la fe y transfigurada por el carácter bautismal. Supone un gozo sobreañadido cuando llego, por ejemplo, a la conclusión filosófica de que el mal no es creado por Dios y confrontar esa conclusión con la verdad revelada de que Dios no quiere el mal. Me alegra mostrar y mostrarme, mediante razones filosóficas, verdades, como la sujeción del reino animal al humano, y constatar que coinciden con una afirmación semejante venida de la revelación.

Estoy segura —dice— de que la responsabilidad del filósofo cristiano conlleva una responsabilidad mayor que la de otros filósofos porque así como hallar la armonía entre la razón y la fe produce una especial alegría y confiere una gran seguridad, así no encontrarla y suponer —aunque sin fundamento— que tal armonía no se da no sólo produce angustia, sino que además ocasiona inseguridad hacia la razón o hacia la fe y en cualquier caso produce una dramática crisis vital. Para el pensador cristiano la razón y la fe son distintas, tanto que sin la revelación varios pensadores, antes de Cristo, afirmaron verdades fundamentales también proclamadas por el credo cristiano. Pero razón y fe están unidas en la verdad, unidas en el intelecto divino autor de la naturaleza del intelecto humano y de la revelación. Por eso razón y fe, filosofía y teología, ciencia y revelación no se pueden separar, menos aún contraponerse. Unidas sin confusión, distintas sin separación.

El filósofo cristiano —asegura García Alonso— no tiene derecho a enfrentar las conclusiones de su reflexión racional que vayan contra las verdades cristianas. Ello supondría que no está convencido de las verdades raciona-

les o de las verdades de la fe o quizá de ambas. Por eso un filósofo cristiano que ignore las verdades de la fe no es ni buen cristiano ni buen filósofo, lo mismo que el que niega —o duda— de las verdades de la fe por su postura racional. En cambio, quien para superar una aparente contradicción entre la filosofía y la fe, la estudia porque quiere encontrar la verdad, merece aprobación y alabanza.

El filósofo cristiano, por cristiano, no queda libre del estudio y de la investigación filosófica, menos aún del cultivo de su fe. Al contrario, está obligado a trabajar más, a estudiar más, para profundizar en su filosofía y en su religión y llegar así, con todo el rigor de la lógica, a una síntesis sapiencial y dar a cada afirmación el lugar que le corresponde. La ayuda mutua de fe y de razón le llevará a destacar en la unidad del todo, la verdad de las partes.

Piensa García Alonso que el encuentro con el ser —eso es la filosofía— constituye el suceso más importante del intelecto humano. En la cima de ese encuentro el espíritu sonríe a pesar de la fatiga corporal. Porque ascender es renunciar a muchas cosas. Filosofar es ascender y ascender es luchar contra las asperezas de la vida; es someterse a la realidad; es profundizar y rectificar. Ascender es amar los valores y abandonar el recurso fácil de los lugares comunes. Ascender es conquistar, sin clavos y sin cuerdas, la cima del espíritu.

Y concluye la Dra. García que todo hombre es un filósofo en ciernes, no como una posibilidad más entre otras, sino como un fin natural al que apunta su naturaleza de ser hombre. En todo caso, la filosofía como labor

creativa, es de pocos, pero como liberación contemplativa, es de todos.

La Dra. García Alonso hizo su licenciatura en filosofía en la Universidad Iberoamericana. Es doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es también doctora en educación y maestra en pintura. Hasta ahora ha publicado:

Filosofía de las bellas artes, Jus, México, 1978.

Filosofía de la eficacia, Jus, México, 1979.

Aforismos filosóficos, Ed. Prodiac, México, 1980.

Etica o Filosofía moral (en colaboración), Diana, México, 1986; 3ª reim., 1993.

El testamento de Emma Godoy, Jus México, 1991.

¿Qué es el hombre? Su ser y su acción cognoscitiva, Ed. Esime, México, 1992.

Ha colaborado en tres libros publicados, uno en México; otro, en Barcelona y el otro en Pensylvania, USA. Sus numerosos artículos han aparecido en revista especializadas de México, España, Grecia, Argentina, Alemania y Suiza. Actualmente es Rectora del Centro Universitario de la ciudad de México y Presidenta del Ateneo Filosófico.

2.- El Dr. Jorge Muñoz Batista piensa que la filosofía responde a esa necesidad connatural en el hombre de explicarse el universo, de construir para sus fines una imagen del mundo, y de satisfacer su deseo de comprender cómo se ordenan las cosas, en nosotros mismos y en nuestro entorno. El hombre no puede renunciar a conocer; bien es verdad que la acción —la *praxis*— lo arrastra, y la vida, con sus exigencias, lo obsesiona, sin embargo, su espíritu no cesa de empeñarse en develar el misterio que es el mundo y, sobre todo, el misterio que es él mismo —¿qué es ser hombre?—.

Esta curiosidad de orden superior, casi siempre va unida al sentimiento religioso, es la actitud característica del hombre; ella explica el secreto de toda vida espiritual. Filósofo es todo hombre que reconoce, ante sí y definitivamente, esta necesidad fundamental que todos experimentamos, oscura y vagamente, alguna vez en la vida. La filosofía —concluye el Dr. Muñoz— muestra el camino para descubrir las verdaderas soluciones a los problemas económicos, políticos y sociales, tan graves en nuestros días. Y si se une con el cristianismo da los principios e ilumina para la recta orientación de la vida humana y para el mejoramiento de las relaciones interhumanas.

El Dr. Muñoz ha sido director de la Escuela de Filosofía de la Universidad La Salle, México, D.F., de 1974 a 1990. Ha publicado los siguientes libros de tema filosófico: *El concepto de belleza en Platón*, México, 1960; *Valores y criterios para el cambio*, México, 1974 (3a. ed. ibid., 1983), *La Universidad en la mira*, México, 1979; *Los valores en la educación*, ULSA, México, 1983. Ha colaborado con artículos en *Logos* (Revista de la Escuela de Filosofía

ULSA) y tiene en proyecto varias investigaciones de índole filosófica.

3.- Para el Mtro. José Antonio Dacal Alonso la filosofía, desde su origen, ha sido una reflexión teórica y práctica. Pretende, como pensaba Aristóteles, el conocimiento más *excelente*, es decir, busca lo divino, lo valioso, lo digno y eminente que manifiesta el ser, en particular el ser humano cuyo saber teórico tiene que ser rector para la vida práctica. Entonces, la filosofía no sólo descubre los fundamentos del ser, sino que también tiene una dimensión ética que se aplica a la sociedad, a la política, al derecho, al arte, a la historia, a la axiología y a la religión. Razón teórica y razón práctica, visión de las cosas y acción, se entrelazan porque la filosofía tiene una dimensión ética para una vida mejor.

El cristianismo, piensa el Prof. Dacal, descubre a la conciencia, real e histórica, del hombre unos principios, primeramente para ser vividos, pero, en segundo lugar, para ser entendidos y reafirmados en una visión nueva que corresponda al Evangelio. El cristiano considera a todos los hombres libres, iguales, hermanos, es decir, como personas, sea la que fuere su condición. Esto significa que los hombres son personas por su eminente dignidad de ser imagen y semejanza de su Creador. No desconoce las desigualdades, diferencias y servidumbres en el plano real. Sin embargo, gracias a la dignidad de persona y a la fuerza del amor, dimensiones profundas de carácter ontológico y por ello reales, puede actuar en la comunidad; y las diferencias y desigualdades pueden, en parte, ser transformadas y desterradas por obra de la gracia y del amor a Dios y a los hombres.

Con el mensaje cristiano se produce un vuelco en las relaciones interhumanas y ante la naturaleza pues lo importante es rescatar todo lo bueno que hay en todos y cada uno de los hombres, aunque la sociedad no lo perciba. Es evidente que el ser humano, como persona y como cristiano, tiene una cosmovisión de la totalidad y así norma su vida en los diferentes ámbitos de la realidad. De esta manera el cristiano emplea los recursos que le dan las diversas áreas del saber —en este caso la filosofía— para relacionar los datos de su fe con la razón e introduce los ajustes necesarios al discurso religioso que, como otros discursos de conocimiento, sufre los efectos de tendencias equívocas, erróneas o fantasiosas del espíritu humano. Al corregir estos errores el cristiano se basa en los fundamentos ontológicos de los objetos motivo de su reflexión y de su vivencia. El asimila, en cuanto le es posible, los contenidos culturales y los ilumina con otro horizonte superior. Esto no significa que el cristiano no incurra en errores y desórdenes pues las vivencias del cristiano, en su dimensión temporal, es histórica y, por lo tanto, ambigua. La dimensión trascendente, e incluso sobrenatural, es la que lo impulsa a superar los errores. No se trata de dos realidades, sino de asumir con plenitud la dimensión natural para elevarla —con sus propias vivencias— a un plano superior.

El Mtro. Dacal Alonso ha publicado *Estética General*, Porrúa, México, 1990, y muchos artículos en las revistas *Logos, Humanitas, y Didac* (Ibero).

4.- El Mtro. José Ignacio Rivero opina que la filosofía es ciencia; y la ciencia es philosophía. La filosofía es *philía* de la *sophía*. Actualmente —afirma—, no se trata de defender el carácter científico de la filosofía, lo que importa es recobrar la conciencia de que toda ciencia esencialemente es *filosofía:* amor (*philía*) por el saber (*sophía*). Y la ciencia es una forma filial de relación con el ser; es una disposición existencial de búsqueda amorosa. Por lo mismo la filosofía es un quehacer humano y como tal, un cristiano, al filosofar, sigue siendo humano porque en su existencia concreta busca amorosamente el fundamento de la realidad. El hombre es capaz de adoptar diferentes actitudes ante la realidad. La filosofía una peculiar actitud humana: un modo específico, libre y desinteresado, de relacionarse con todo cuanto hay; una manera de dísponerse frente a la realidad y de tratar con ella, solamente con el fin de hablar de las cosas con palabras razonables. La filosofía es un modo de ser-hombre.

La filosofía —continúa el Mtro. Rivero— es constitutivamente afán de verdad. El propósito de la filosofía es la "búsqueda desinteresada de la verdad". Es, ante todo, una disposición inquisitiva: es indagación, exploración antes que descubrimiento; es un quehacer que versa más sobre los problemas que sobre las soluciones. La filosofía es cosa de palabras: es una manera de hablar que consiste en hablar del ser en cuanto ser. La filosofía es onto-logía: ciencia del ser y del conocer; es el conocimiento de las razones por las que el ser es lo que es y como es; la explicación de lo que es, en tanto que es, en sí mismo y por sí mismo. La filosofía es *theoría:* quehacer visionario, contemplación desinteresada, únicamente con el propósito de

especular sobre el ser, con el único afán de conocerlo, dejándolo ser tal cual es, sin otras intenciones.

Para el Mtro. Rivero la filosofía es esencialmente *objetividad*; es afán de hablar de las cosas como son en sí mismas y por sí mismas; es fidelidad a lo real, atención al ser mismo de las cosas. En filosofía —y en ciencia— la pregunta: ¿qué es? significa: ¿qué es *en sí mismo*?. En suma, la filosofía es conocimiento racional, metódica, objetiva y sistemáticamente organizado. El fin de la filosofía trasciende el mero saber. Buscamos saber, sí, pero no simplemente para saber, sino para saber ser. Esto quiere decir que el objeto de la filosofía es el hombre: filosofamos para ser cabalmente lo que somos.

Por lo anterior se ve que Rivero identifica ciencia y filosofía. Muchos no estarán de acuerdo con él. Pero esa es su opinión.

El Mtro. Rivero Calderón es Licenciado en Filosofía por la Escuela de Filosofía de la Universidad La Salle, de esta ciudad. Su tesis fue: *El descubrimiento de Dios a través de la congoja y del amor en el Sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno. Obtuvo la maestría en Vanderbilt University con la tesis: Faith and silence or the silence of faith: a study of *Fear and Trembling*. Hizo el doctorado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Prepara la tesis: *Eduardo Nicol: la teoría de las ideas del hombre*.

J.R.S

d) El Instituto Panamericano de Humanidades dio origen a la Universidad Panamericana. El 11 de marzo de 1970 se inauguró la licenciatura en Filosofía. Así quedaba constituida la Escuela de Filosofía, que actualmente cuenta con muchos egresados. El 14 de septiembre de 1987 la Escuela se convierte en Facultad de Filosofía por un convenio con la Universidad de Navarra que revalida algunos cursos impartidos para el doctorado en la Panamericana. En la Escuela de Filosofía (ahora Facultad) destacan:

1.- El Dr. Carlos Llano Cifuentes piensa que la filosofía es, ante todo, metafísica, pero metafísica entendida como antropología y teología natural. Por lo que la metafísica tiene dos objetos de estudio: por una parte, la naturaleza y la actividad del hombre; y, por otra, Dios. En este caso la metafísica estudia al hombre libre frente a su destino. Así la muerte tiene un lugar importante en el horizonte de la filosofía. La muerte es la más clara señal de nuestra contingencia. Ni siquiera Dios hace desaparecer el vértigo ante la contingencia, sólo da sentido a la muerte.

En la filosofía de Llano hay elementos de filósofos contemporáneos que le ayudan a enriquecer su tomismo. Así se advierte cuando habla de Dios y afirma que nuestro saber acerca de Dios se mueve en una incómoda dialéctica entre la analogía y cierto agnosticismo. Partiendo de Santo Tomás hace uso de su pensamiento y lo prolonga hasta una filosofía de la empresa. Porque para el Dr. Llano la filosofía no es tanto un sistema como un estilo de pensar, que llega hasta lo singular.

El Dr. Llano Cifuentes se siente deudor de Aristóteles y de Santo Tomás, pero también de tres profesores suyos:

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange, José Gaos, y Eduardo Nicol. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas, y los libros: *Las formas actuales de la libertad,* Trillas, México 1990; *El análisis de la acción directiva,* Limusa, México, 1982; *La vertiente humana del trabajo,* Rialp, Madrid, 1990; *El empresario y su acción,* Mc. Graw Hill, México, 1991; *El empresario ante la motivación y la responsabilidad,* Mc Graw Hill, México, 1991.

2.- El Lic. Isaac Guzmán Valdivia —licenciado en Derecho— (1906-1988) se dedicó principalmente a la filosofía del Derecho y a la filosofía social. Su pensamiento estuvo en la línea aristotélico-tomista. Para explicar el derecho se funda en la naturaleza humana, que es la esencia misma del hombre *impulsada* hacia el logro de su *desarrollo* y de su *perfeccionamiento.* Esto significa que hay en el hombre un dinamismo existencial que implica la realización del destino personal en el que entra el bien de la comunidad. Este es la base de la moral social.

Para entender bien el dinamismo existencial hay que admitir que la esencia humana recibe el impulso de la voluntad divina que queda impresa en la naturaleza racional del hombre[1]. El Lic. Guzmán Valdivia, en base a la filosofía de Santo Tomás, hace varias reflexiones, claras y concisas, acerca de la justicia como virtud del bien común y de la sociedad. Recurre también a autores tomistas como E. Welty, V. Cathrein, J. Messner, O.N. Derisi, etc., en los que fundamenta su opinión. Insiste en que en el mundo

---

[1] Cfr. *Reflexiones en torno al orden social,* Jus, México, 1983, 29.

actual hay una profunda crisis que se manifiesta principalmente en violencia, corrupción y terrorismo. De aquí la arbitrariedad, la anarquía, la injusticia, el egoísmo y tantas otras expresiones del desastre en la vida pública y privada. En este ambiente —dice— es muy difícil abordar el tema de la perfección en función de la justicia, que siempre ha sido una virtud impopular[2]. Le parece que la solución a tanto problema a es la ley natural. Reconoce que la ley natural siempre ha tenido adversarios, pero cree que esa ley es la puerta para entrar al mundo interior del hombre. La ley natural nos sitúa de inmediato en una relación entre Dios y el hombre. Esto —afirma— es definitivo, inmodificable[3]. Y, de acuerdo con Santo Tomás, dice que la ley natural es la expresión de la inteligencia y de la voluntad divinas en la naturaleza racional del hombre[4]. Admite que la ley natural tiene contenido religioso[5]. Por la ley natural, participación de la ley eterna en su propia naturaleza, el hombre sabe que su vida tiene un sentido: cumplir la voluntad de Dios. Sabe que su fin es Dios mismo. Por la ley natural el hombre escucha en su interior la voz de Dios que le indica qué debe hacer y qué debe evitar.

El Lic. Guzmán sabía que su doctrina estaba en un ámbito religioso y precisa que la ley natural, por sí misma, no necesita de la revelación sobrenatural, sin embargo —dice— es una puerta que comunica con la revelación. Es decir, la ley natural "hace presente a Dios en la razón y en

---

2 Cfr. *ibid.*, 50.
3 Cfr. *ibid.*, 85.
4 Cfr. *ibid.*
5 Cfr. *ibid.*, 86.

la voluntad del hombre como un primer contacto —el contacto *natural*— que se convertirá en el resplandor del Dios vivo"[6]. ¿Cómo explicar, entonces, la situación actual? Responde Guzmán Valdivia: por el mal uso de la libertad, por la ignorancia, por la pérdida del sentido de la vida. Y conmovido escribe: "Esta es la verdad, la dolorosa verdad que nos permite entender esas gravísimas deformidades de las instituciones sociales que hemos identificado como antropocentrismo, inmanentismo y secularismo. Esta es, en suma, la verdad que explica el origen profundo de la crisis por la que atraviesa nuestra civilización"[7].

Posteriormente el Lic. Guzmán Valdivia explica que la mayor parte de los preceptos de la ley natural se refieren a las relaciones del hombre con los demás, es decir, son de carácter social. Por eso la justicia es una virtud social y por lo mismo actúa en las relaciones de la convivencia[8]. De ahí surge la moral social. Hay, pues, una justicia individual y una justicia social o justicia del bien común. Las virtudes del bien común son la solidaridad, la cooperación, la responsabilidad compartida y la integración[9]. La justicia —piensa el Lic. Guzmán— tiene expresiones, que hoy parecen increíbles, como la veracidad, el respeto, la obediencia, el agradecimiento, la cortesía, la afabilidad[10].

---

[6] *Ibid.*, 87.
[7] *Ibid.*, 89-90.
[8] Cfr. *ibid.*, pp. 90-91.
[9] Cfr. *ibid.*, 92.
[10] Cfr. *ibid.*, 93-94.

Habla también el de los derechos humanos. Y concluye con la relación entre el orden social y la moral. Y —dice— si el orden social se ha desvirtuado se debe a la ausencia de la moral social como disciplina formativa en la educación del hombre. Y el bien común es un puente entre el doble destino del hombre: uno es el destino natural o temporal; otro, el destino espiritual que se consuma en la eternidad. La temporalidad del bien común de la sociedad no le impide ser un medio para que el hombre realice su destino eterno[11]. El bien común deja de ser tal cuando Dios está ausente. Este es nuestro caso; ésta, nuestra tragedia.

Como se ve el Lic. Guzman se mueve dentro de una filosofía social cristiana. Por eso termina: "Todo el orden social se desquicia cuando pierde la orientación hacia su fin. Y esto es lo que nos pasa: hemos perdido la conciencia de lo que es verdaderamente el bien común. A ello es debido que el espíritu de justicia se pervierta; que el fundamento moral o sean las virtudes de solidaridad y cooperación principalmente, desaparezca; que la legislación se convierta en un sistema represivo; que la política degenere en el más bajo apetito de poder; y que todo esto conduzca a una actitud generalizada de frustración, de estéril indiferencia o de cinismo"[12].

El Lic. Guzmán Valdivia luchó para que el cumplimiento de los preceptos de la ley natural y la ayuda divina

---

[11] Cfr. *ibid.*, 197.
[12] *Ibid.*, 198.

hicieran que el hombre llegara a una convivencia social justa y honesta.

Obras: *Para una metafísica social,* Jus, México, 1947.

Notas para una teoría de las ciencias sociales, Jus, México, 1950.

El conocimiento de lo social, Jus, México, 1962.

Inquietudes de nuestro tiempo, Limusa, México, 1973.

Doctrinas y problemas sociales, Jus, México, 1980.

Reflexiones en torno al orden social, Jus, México, 1983.

3.- El Lic. Carlos Kramsky sigue, como los demás profesores de filosofía de la Panamericana, el tomismo clásico. Hasta ahora ha publicado: *Estado marxista o Estado católico. Confrontación ideológica,* Promesa, México, 1980; *Antropología filósofica,* Universidad Panamericana, México, 1991; *Perenidad de la filosofía política de Platón,* ibid. México, 1991.

4.- Hay otros profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, que ya empiezan a des-

tacar. Uno de ellos es el Dr. Héctor Zagal Arreguín, fundamentalmente aristotélico, que ha publicado: *Retórica, Inducción y ciencia en Aristóteles,* Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O, México, 1993. Ha publicado también artículos en *Tópicos, Analogía, Revista de Filosofía* (UIA) y *Auriga* (Universidad de Querétaro). Estos jóvenes valores filosóficos cada vez más irán configurando su postura filosófica y producirán mejores frutos en el ambiente filosófico de nuestra patria.

e) Desde su fundación la Universidad Intercontinental tiene Escuela de Filosofía. Varios de sus profesores se dedican a las tareas filosóficas, pero como la mayor parte de ellos son egresados de allí mismo todavía no han madurado lo suficiente para producir frutos de relevancia. El más conocido de los profesores de la UIC es el Dr. Raúl Gutiérrez Sáenz (formado en la Universidad Iberoamericana donde fue profesor) y que es un autor fecundo de obras filosóficas de diversa índole. Incluso ha incursionado en *Pedagogía existencial.* He visto su evolución filosófica y cultural y no sé si actualmente se mantenga todavía en el pensamiento cristiano. Pienso que sí, pero reconozco que hace algún tiempo no he leído sus libros. Creo que ha buscado nuevos horizonte sin negar su postura anterior. Sus libros son ampliamente conocidos.

f) La Universidad Pontificia de México, fue fundada —la última vez— el 29 de junio de 1982. El 13 de febrero de 1986 se erigió la Facultad de Filosofía por Decreto —dado en Roma— por la Sagrada Congregación para la Educación Católica. Estudian en ella no sólo sacerdotes, religiosos y seminaristas, sino también algunos laicos que buscan una formación filosófica católica.

De los profesores de Filosofía de la UPM sobresalen el Dr. Humberto Encarnación Anízar quien es un revolucionario —en el buen sentido de la palabra— pues de entrada sostiene que la filosofía debe ser revolucionaria, sobre todo frente a la filosofía occidental que con frecuencia buscó la verdad en el puro saber teórico, de carácter elitista. Ya es tiempo —dice— de volver a una filosofía de inspiración cristiana que consiste —y cita una frase de Erasmo de Rotterdam— "más en los efectos que en silogismos; es más bien vida que disputa, inspiración que erudición, transformación que razón". De hecho, la auténtica filosofía no es un puro saber, sino vida. Una filosofía de inspiración cristiana —dice el Dr. Humberto— tiene que ser accesible a todos y no sólo filosofía de eruditos, de académicos. Más en concreto, él propone una filosofía de inspiración cristiana que sea: a) sabiduría accesible a todos; b) al servicio del hombre (humanista, personalista); c) no de carácter dogmático, sino de diálogo; d) en los pueblos pobres, como pensamiento cristiano de liberación. Se pregunta: "¿cómo se hace realidad esa filosofía de inspiración cristiana en quienes la vivimos y la enseñamos?". Y dice que la respuesta no es fácil. Si no es fácil considerarse filósofo, menos lo será considerarse filósofo de inspiración cristiana. Y concluye: lo que debería ser un pensamiento de inspiración cristiana implica la necesidad de un pensamiento humanista o personalista, como lo han postulado los clásicos del personalismo cristiano, de una filosofía de liberación de raíces cristianas.

El Dr. Humberto Encarnación Anízar ha publicado: *La idea rusa en la filosofía social de Nicolás Berdiaev, Münster,* Alemania, 1978, y varios artículos en *Logos y*

principalmente en *Efemérides Mexicana*, de la Universidad Pontificia.

2.- El Lic. Pedro M. Gasparotto opina que actualmente el filósofo cristiano tiene que estar decidido a buscar toda la verdad y con todos los medios a su alcance. Se debe orientar hacia muchas tareas y campos filosóficos urgentes: recuperar integralmente los tesoros del pasado; dialogar cordialmente y sin complejos con todas las corrientes filosóficas actuales; y prepararse a los grandes desafíos del tercer milenio del cristianismo.

Sin dejar a un lado las verdades bíblicas, —dice— es necesario recuperar y profundizar la auténtica filosofía patrística de los primeros seis siglos. No se les toma en cuenta y hay ahí verdaderos tesoros. Si los racionalistas han olvidado esos tesoros, ya es hora de que los cristianos los redescubran y los revaloricen, como ya se está haciendo desde hace tiempo. Para ello sevirán las nuevas ediciones del *Corpus Christianorum,* de su *Continuatio medievalis,* de *Sources Chrétiennes,* y otras. La recuperación del pasado permitirá dialogar valiosamente con el presente cargado de la herencia del pasado y pregnante de promesas para el futuro

La temática filosófica contemporánea —continúa Gasparotto— se está enriqueciendo considerablemente. El enorme y rapidísimo progreso científico—técnico obliga a revisar y rehacer todos los problemas y proponer otros nuevos. La filosofía cristiana debe encararlos, dialogar con ellos, asimilar lo bueno que tengan. Ya el esfuerzo para conocer, asimilar y comparar tantas filosofías nuevas, es

grandioso, empeñativo, exige trabajo en colaboración y absorbe la vida entera de muchos pensadores. Pero no basta conocer, es necesario separar el trigo de la paja. No se trata sólo de integrar temas nuevos, sino, ante todo, de darles una fuerte base ontológica que muchas doctrinas contemporáneas no tienen. No se trata de aceptar la última novedad sino de desenmascarar sofismas, malos planteamientos y otras cosas que con frecuencia se venden baratamente como auténtica filosofía. Actualmente ya no podemos ignorar las grandes filosofías de Asia que se asoman por todas partes con literatura, sectas y otros disfraces folklóricos. El deber, arduo y sagrado, del filósofo cristiano es *conocer a fondo* estas antiquísimas filosofías religiosas y *descubrir las "semillas del Verbo"* que en medida, más o menos rica, probablemente deben contener.

Piensa el Lic. Gasparotto que se debe tener una viva conciencia del pluralismo en la búsqueda de la verdad filosófica, antes que en la verdad religiosa y revelada. Urge un espíritu "católico", para ser fieles a la verdad, pero al mismo tiempo respetar profundamente a las personas. Urge una mentalidad filosófica *mundial*, abierta, respetuosa y confiada en el triunfo de la verdad a través del amor, y un fondo filosófico común, válido para todos, por encima de diferencias y divisiones. El filósofo cristiano tiene que sentir la urgencia de salvar la civilización cristiana y toda cultura digna de hombres inteligentes y libres. Se trata de luchar a fondo, con todos los medios legítimos y dignos, para *salvar los valores fundamentales* cristianos porque el mundo actual los necesita.

El Lic. Gasparotto —también es licenciado en teología y en pedagogía— ha publicado: *La amistad cristiana*

según Aelredo de Rievaulx, UPM, México, 1987; *Introducción a la cultura y a la filosofía de Grecia antigua*, UPM, México, 1992; y algunos artículos en la revista *Efemérides Mexicana* (de la UPM).

J.R.S.

ANTONIO PEREZ ALCOCER

No es muy frecuente el caso de una vocación filosófica surgida en una persona cuya profesión no es la filosofía. Esto aconteció en el Lic. Antonio Pérez Alcocer. Nacido en la ciudad de Querétaro (1900), y después de los normales estudios elementales, hizo la Preparatoria en el Colegio Civil del Estado. Posteriormente vino a la ciudad de México para inscribirse en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Nacional. En la Escuela de Altos Estudios fue alumno del maestro Antonio Caso con el que compartió muchas ideas e inquietudes. Terminada la carrera de Leyes y con el título de abogado regresó a su ciudad natal. Volvió a su Colegio Civil ahora para dar clases de Derecho, pero también de materias filosóficas: Historia de la Filosofía, Lógica y Etica.

¿Cómo llegó Don Antonio a la filosofía? No lo sé ni se me ocurrió preguntarle. ¿Fue impulsado por su creencia cristiana —*fides quaerens intellectum*—? ¿Por la influencia indirecta de su maestro Caso con el que le unía una sincera amistad y con el que compartía varias afinidades personales, sobre todo un gran amor a la verdad? ¿Hizo el joven Antonio Pérez estudios formales de Filosofía? Opino que no —por supuesto, no me consta—, pero tenía la suficiente preparación filosófica para ser maestro de esa disciplina. Aquí encuentro una semejanza con el

Lic. Fernando Sodi Pallares cuya carrera profesional fue la de abogado —que no ejerció—. Ambos tenían un gran amor por la filosofía. Y fueron grandes amigos.

El Lic. Pérez Alcocer encontró que la filosofía aristotélico-tomista es la única que explica verdaderamente la realidad. Dice explícitamente: "mi postura filosófica es la tomista"[1]. Piensa que las ciencias surgen cuando los razonamientos agrupados en sistemas obedecen a ciertas exigencias de unidad y de armonía y que varían según sus diversos objetos formales. La ciencia —dice— se divide, fundamentalmente, en filosofía y en ciencia experimental. Esta tiene por objeto principal las leyes de la naturaleza; en cambio, la filosofía tiene como "sujeto" propio los primeros principios y las primeras causas de los diferentes sectores de la realidad: filosofía de la naturaleza, psicología racional y filosofía de los actos humanos en orden a su fin. Para el pensador queretano el ideal de la filosofía es conocer las cosas por las cuatro causas aristotélicas porque, en todo caso, la filosofía tiene por objeto la verdad.

Después de largas meditaciones Pérez Alcocer encontró, primero con cierta vacilación; después con certeza, que sólo hay cuatro metafísicas posibles. Tales metafísicas son las soluciones que se han dado a través de la historia al problema del ser. Así aparece ya en una conferencia que pronunció en el Colegio Civil de Querétaro y publicada en 1947. Más tarde —1948— publica *Historia de la Filosofía,* que es un resumen de la conocida *Histoire de*

---

[1] *Introducción histórica a la Filosofía,* 2a. ed. Tradición, México, 1977, 11.

la *Philosophie* de E. Bréhier, a cuyas clases había asistido —no sé cuándo ni por cuánto tiempo— en la Universidad de París. En esta obra Pérez Alcocer, ya seguro de su tomismo, afirma que los principios constitutivos de las cosas son: materia y forma, acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes. Admitida la existencia de Dios y la analogía de los seres Pérez Alcocer plantea: a) se admiten todos los elementos ontológicos: materia, forma y existencia, y tenemos la filosofía perenne; b) se niega la materia y se admiten la forma y la existencia, y se da la doctrina de Leibniz, de Berkeley, y de Husserl; c) se niega la forma, es decir, la esencia toda, y se admite sólo la existencia, así tenemos la opinión de Giordano Bruno, de Spinoza, de Schelling, de Sartre y tal vez de Schopenhauer; d) se niega la existencia de la sustancia, y se da la Idea de Hegel, la materia de Marx, la energía de Ostwald, el *élan vital* de Bergson, y el eterno retorno de Nietzsche. La conclusión de Pérez Alcocer es clara: la ontología tomista es la única verdadera, es la solución al problema del ser. En otras palabras: sólo hay una metafísica verdadera: la tomista. Esta ontología es el "sentido común hecho ciencia. El ser, concebido analógicamente como la totalidad de lo real, tiene como primeros principios la materia, la forma y la existencia, relacionadas como potencia y acto. Dios, acto puro, es la causa eficiente de todas las cosas"[2].

En las obras restantes el filósofo queretano repite la misma doctrina porque estaba plenamente convencido de

---

[2] *Unidad y distinción*, 2a. ed., 35; cfr. ibid., 26-35; y "El hombre y la filosofía", en *Revista de Filosofía*, UIA, no. 8, 180-183.

su verdad. ¿Qué pensar de esta tesis metafísica? Para algunos —por ejemplo el Mtro. Basilio Rueda en el prólogo a *Unidad y distinción*, primera edición 1966— es una tesis original; y para otros, es genial; otros, quizá no opinarán lo mismo. Que cada quién medite y saque sus consecuencias. De todos modos una es la filosofía de Pérez Alcocer y otra, su persona. Sin duda la filosofía fue para él un medio de acercarse más a Dios. Quiero decir que en él filosofía y fe cristiana eran casi una misma cosa: una fe ilustrada por la razón. Así parece en su vida rectilínea y sincera, en su pensamiento claro y sencillo. Defendía con ardor y firmeza su postura porque estaba convencido de que era la verdad. Hacia el final de su vida —diciembre de 1990— vio realizados sus anhelos: que en su amada Universidad queretana hubiera Escuela y Facultad de Filosofía: él tuvo parte importante en ello y ahí dio sus últimas lecciones. Pérez Alcocer buscó la verdad porque amó la Verdad.

Obras:

El concepto de Dios y el dilema de Parménides, Editorial Querétaro, Querétaro, 1947.

Historia de la Filosofía, Stylo, México, 1948; 2a. ed. Ed. Herrero, México, 1956.

Esquema de lógica formal, Ius, México, 1960; 2a. ed. Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 1990.

Unidad y distinción, Ius, México, 1966; 2a. ed. ibid, 1969.

Introducción histórica a la Filosofía, Jus, México, 1971; 2a. ed. Tradición, México, 1977.

La estructura tomista del concreto y sus consecuencias, UAQ., Querétaro, 1981; 2a. ed. Gobierno del Estado, Querétaro, 1987.

Breve filosofía del derecho (un ensayo sobre el derecho natural) 1984. Es fundamentalmente la tesis que el autor en 1926 presentó con el título *El derecho natural,* en la Universidad Nacional de México.

Seguramente el Dr. Pérez Alcocer publicaría algunos artículos en algunas revistas filosóficas. Yo sólo conozco: "Las cuatro Metafísicas posibles" publicado en *ábside,* 1951, XV, 4; "El hombre y la filosofía", en *Revista de Filosofía,* UIA., México, n. 8 (1970) 177-184; "Acerca de la analogía del ser", en *ibid.,* n. 33 (1978), 379-388; "El acto moral según Santo Tomás y las distintas corrientes en ética", en *ibid.,* ns. 29-30 (1977), 223-232. Hacia el final de su vida obtuvo el doctorado en Filosofía en la UAQ.

J.R.S.

FIDEL DE J. CHAUVET

El Dr. Chauvet fue el más preclaro defensor de la filosofía escotista en México. Nació en esta ciudad el 26 de septiembre de 1908. Después de sus estudios elementales y preparatorios ingresó a la Orden Franciscana el año 1929. Al año siguiente pasó a España donde estudió filosofía. Posteriormente estudió la teología en el Ateneo *Antonianum* de Roma. Terminó su formación intelectual con un curso de filosofía para obtener el doctorado. Regresó a la patria a fines de 1935 y enseñó humanidades, filosofía y ciencias conexas. En 1954 estuvo al frente del Colegio Internacional de Pedagogía y Espiritualidad de la Orden Franciscana en Roma. Allí mismo dio clases de su especialidad hasta 1961 en que regresó a México para enseñar filosofía en el Colegio de Filosofía de la Provincia del Santo Evangelio de esta ciudad, donde murió el 31 de mayo de 1983.

El pensamiento filosófico de Chauvet se inspira en Duns Escoto pero con varias adaptaciones a la filosofía contemporánea.

1. *Teoría del conocimiento.*

En esta rama de la filosofía Chauvet defendió el realismo moderado de Escoto, que no es el de Platón ni el de Guillermo de Champeaux pues para estos autores las ca-

tegorías y las subcategorías existen formalmente en la realidad; para Chauvet sólo exiten potencialmente en ella. En esto coincide con el tomismo, pero se diferencia de él porque afirma que el universal material existe sólo en potencia en la realidad.

En los primeros principios del conocimiento distingue claramente axiomas ontológicos y postulados. Los primeros se justifican a sí mismos por la identidad formal significativa entre el sujeto y el predicado. Su negación implica siempre una contradicción —explícita o implícita—. Los postulados, en cambio, son hipótesis fundamentales cuya negación no implica contradicción, pero permiten descubrir nuevos mundos de objetos intelectuales cuya autenticidad se justifica por la existencia de "modelos" reales. Hay que distinguir entre los primeros principios y su materia. Esta se enriquece con el descubrimiento de nuevos objetos. Por ejemplo, cuando no se conocía la existencia de *todos transfinitos y partes transfinitas,* el axioma "el todo es mayor que la parte" parecía valer irrestrictamente; pero una vez que se admite la existencia de *todos transfinitos,* es posible restringir el principio a los *todos* y a las *partes* finitos, y sostener con Cantor y, siglos antes, con G. de Ockham, que "la parte transfinita no es menor que el todo transfinito". El principio de no-contradicción vale irrestrictamente en la lógica bivalente, pero en una lógica de (n) valores, debemos darle nueva formulación ya que es posible que una misma proposición sea muy probable o mínimamente probable. Esto no significa que podamos decir que la misma proposición, por el hecho de ser mínimamente probable, sea máximamente probable, pues tal afirmación implicaría evidente contradicción. Esta concepción de los primeros principios permi-

te la justificación filosófica de las matemáticas modernas y especialmente de las geometrías no euclideanas y de sus consecuencias para el mundo de las ciencias y de la filosofía de la naturaleza.

Para Chauvet la formación de los primeros principios se basa en el análisis lógico de los términos, habida cuenta de su materia, pero de ninguna manera depende de los órganos de los sentidos. Por tanto "afirmamos que aun cuando todos los sentidos del hombre estuvieran hechos para engañarnos, el entendimiento no se engañaría". Por lo mismo, el análisis de Kant sobre la sensibilidad carece de valor. Igualmente —opina Chauvet— no tiene trascendencia filosófica la hipótesis cartesiana de la posibilidad de un genio maligno que nos presentara el ser como no ser y viceversa, pues el entendimiento no yerra *per se*, aunque los sentidos yerren, ya que no juzga según las apa-rlencias de los mismos, sino según la razón formal de los téminos, esto es, de su significación. Por eso le parecen superfluas las "proposiciones protocolarias" de R. Carnap, pues por lo que se refiere a la conciencia, ésta tiene, en su contingencia, la evidencia de los primeros principios de la razón. Y el valor de éstos no depende de la "normalidad" de esa conciencia; tal normalidad se puede comprobar cuando el sujeto juzga de acuerdo con los primeros principios.

2. *Ontología*

El objeto primario de la ontología es el ser en cuanto ser que, de suyo, no incluye la existencia; es pura esencia. Y es análogo a lo Infinito y a lo finito; pero, en último tér-

mino, es *lógicamente* unívoco. El ser finito, término inmediato de nuestra experiencia, está compuesto de entidad y de privación entitativa. Por ello todo ser está compuesto de acto y de potencia, pero potencia objetiva, no subjetiva, como en Aristóteles y en Sto. Tomás. Por tanto, el Dr. Chauvet no admite la doctrina tomista según la cual el acto es, de suyo, infinito y único y sólo se limita por la potencia en la que es recibido. Entonces —afirma— el único acto infinito es el del Ser infinito. Todo otro acto es necesariamente finito por sí mismo. Luego los seres finitos se limitan y se multiplican por sí mismos porque intrínsecamente se componen de entidad y de privación entitativa: el Infinito es pura entidad, sin ninguna privación. Entonces es posible la multiplicidad de actos —o formas— en un mismo ser pues cada forma sólo da un ser parcial. Por consiguiente, esencia y existencia sólo se distinguen *modalmente*: la existencia es un modo formal de la entidad concreta finita.

Sabido es que la tesis fundamental de la filosofía cristiana —según varios tomistas— es la distinción real entre esencia y existencia; para Chauvet la tesis fundamental es la distinción real entre el Infinito y lo finito. Tampoco admite que el principio de individuación sea "la materia sellada por la cantidad" —así en el tomismo—, sino que es —dice— la formalidad por la que el ser concreto es éste mismo y no otro: el principio de individuación es la formalidad de la "mismidad" única e irrepetible. No admite que la esencia de la persona sea la existencia que actúa la esencia racional —tomismo—: la esencia de la persona es la independencia actual y aptitudinal de un ser racional: todo ser intelectual, actual y aptitudinalmente independiente, es persona.

3. *Filosofía de la naturaleza*

Para explicar la naturaleza Chauvet recurre a un hilemorfismo totalmente distinto al aristotélico-tomista. La *materia prima* es un ser capaz de existir independientemente de la forma sustancial pues de lo contrario sería una pura abstracción. En cada ser puede haber varias formas, las cuales pueden ser específicas y ultraespecíficas. Las primeras, dan su especie a los individuos; las segundas, les permiten evolucionar de una especie a otra, y hasta de un género a otro. Así explica la evolución de las especies. No hay que concebir —añade— las formas como meras cualidades fundamentales de orden sustancial, sino, ante todo, como dinamismos que dan la razón suficiente, necesaria y básica del actuar de cada ser en su especie respectiva o en sus proyecciones ultraespecíficas. Por tanto, la eficiencia es formal y virtual. La formal, se debe a la forma específica propia de cada ser; la virtual, se debe a las formas ultraespecíficas. Entonces el célebre principio aristotélico-tomista del devenir "todo lo que deviene, deviene por otro" se tiene que cambiar por éste: "todo lo que deviene, deviene por otro, siempre que no devenga por sí mismo". Este cambio se debe a la causalidad eficiente virtual. Lo cual permite entender mejor la vida y la indeterminación de las partículas subatómicas y hasta la autodeterminación de la voluntad libre. Así justifica Chauvet la Física actual, incluso la de la relatividad y la cuántica, de acuerdo con la ontología.

Chauvet admitió una doble finalidad: una, que se refiere a la conservación del individuo y de su especie; y otra, que mira a la superación de los individuos y de sus especies, en camino ascensional a especies más perfectas

y, en última instancia, a una mayor perfección del cosmos. Este, ligado por las energías electro-magnéticas y gravitacionales, forma un todo armónico en continua expansión y evolución, de acuerdo con las finalidades intrínsecas mencionadas. Además, la vida es, esencialmente, amor y, por tanto, conocimiento y voluntad: en el hombre, con plena conciencia, intelectual y sensible; en el animal, con sola conciencia sensible; en el vegetal, inconsciente, pero trópicamente.

4. *Antropología*

Según el Dr. Chauvet, el hombre es capaz de ideas universales por las que completa el universo. Sin el hombre el universo sería ciego y no se podrían actuar las potencias de universalidad que hay —sólo materialmente— en las cosas. El hombre, por su inteligencia, en su doble vertiente activa y receptora, descubre el complemento del universo, es decir, las leyes universales que rigen el cosmos.

El destino del hombre es el amor unitivo con el sumo Bien. El hombre se realiza en la medida en que ama y practica el bien. Es libre y su libertad, rectamente empleada, le permite superarse para llegar a la máxima perfección.

5. *Dios*

Para el Dr. Chauvet la existencia de Dios, como el Ser infinito, surge rigurosamente de los principios de causalidad eficiente y final, y de la jerarquía de los seres; de la intrínseca contingencia del tiempo y de la existencia del mal, que sólo es inteligible cabalmente a la luz del sumo Bien. La esencia ontológica de Dios es su infinitud radical de la que se siguen, por lógica rigurosa, sus atributos de Inmensidad, omnipotencia, sabiduría, bondad, providencia, etc.

6. *Etica*

El supremo deber ético del hombre es amar el sumo Bien. De este primer principio surgen todos los demás deberes éticos. Hay deberes absolutos, como amar a Dios y decir siempre la verdad; hay deberes relativos, que están condicionados por el estado presente del hombre. Los absolutos, son completamente inderogables; los relativos, son derogables por la autoridad divina, pero no por la autoridad humana, a no ser que los deberes sean puramente humanos.

El amor es el principio y fin de la sociedad tanto familiar como estatal, nacional e internacional. Las tendencias egoístas se oponen radicalmente al reino del amor en la sociedad, pero tenemos que luchar, prudente y sabiamente, contra ellas hasta lograr, por el convencimiento y por la persuasión, el triunfo del amor. Es un camino largo y difícil, pero se puede recorrer consultando la voluntad de la comunidad y estableciendo de tal manera las estruc-

turas que se respeten también los derechos, los sentimientos de las minorías. Es un ideal difícil, pero no imposible.

7. *Filosofía de la historia*

Piensa el Dr. Chauvet que la humanidad, gracias a los principios evolutivos que contiene cada hombre, particularmente los mejor dotados, puede evolucionar de lo imperfecto a lo perfecto, acrecentando siempre su capacidad de conocer y de amar afectiva y efectivamente. La historia progresa bajo el gobierno trascendente de Dios, que todo lo dispone para que la humanidad, a pesar de sus fallas, y precisamente a causa de ellas, se perfeccione siempre en el conocimiento de la Verdad y en el amor del Bien. Por tanto, la trayectoria de la historia no es —ni puede ser— rectilínea, sino en zigzag, a veces hasta involutiva, para que la mejor parte de la humanidad tenga la oportunidad de acrecentar sus facultades de superación y de amor.

Esta es, en apretada síntesis, la concepción filosófica escotista del Dr. Chauvet, concepción que en vez de significar oposición significa riqueza del mensaje cristiano, expresion de la Verdad infinita que se revela al hombre. Se advierte que, en general, no es un tomismo renovado, sino un verdadero escotismo. De todos modos el Dr. Chauvet escribió: "Todos los Franciscanos debemos guardar veneración y alta estima para con el tomismo y su fundador, quien tan felizmente influyó sobre nuestra filosofía, abriéndole nuevos e insospechados horizontes". Aquí tenemos una clara manifestación del respeto que tenía para una corriente filosófica que, sin embargo, no siguió, al

menos en sus doctrinas clásicas. El escotismo del Dr. Chauvet no tuvo, hasta donde sé, seguidores ni siquiera en su Orden franciscana aquí en México.

Las obras filosóficas y los principales artículos publicados por el Dr. Chauvet son:

1. *Las pasiones según Juan Duns Escoto*, Barcelona, 1936;

2. *Primeros lineamientos de un Curso de Etica general según las doctrinas del V. Juan Duns Escoto*, México, 1954;

Para uso de sus alumnos quedaron mimeografiados:

3. *Curso filosófico menor* que comprende: *Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología y Teología natural*, México, 1937.

4. *Historia de la Filosofía occidental y oriental*, México, 1939;

5. *Prelecciones de Psicología experimental*, México, 1940;

6. *Curso filosófico mayor* que comprende: *Ontología* (1975), *Filosofía de la naturaleza* (1976), *Filosofía y ciencias físicas* (1978), *Filosofía y Matemáticas* (1979), *Lógica clásica y simbólica* (1980).

7. "Influjo de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el desenvolvimiento de la filosofía franciscana", en *Anales*, año 3 (1946), n. 1, 38-49;

8. "La posición del escotismo en la Escolástica medieval", en *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Congreso Escotista Internacional, Oxford-Edimburgo, Roma 1968, I, 75-100;

9. "El valor trascendental y la génesis de los valores", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, año II (1969), n. 6, 261-178;

10. "La doctrina fundamental de Escoto", *ibid.*, año III (1970), n. 7, 55-77;

11. "Las teorías físicas de la relatividad y su interpretación filosófica", *ibid.*, año IV (1971), n.12, 310-328;

12. "La existencia lógica y el pluralismo de los sistemas lógicos", *ibid.*, año X (1977), número doble 29-30, 305-326.

13. "La posición del escotismo en la Escolástica medieval", en *Revista Mexicana de Filosofía*, año VIII (1966), n. 10, 63-90.

J.R.S.

AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE

Uno de los más claros exponentes de la filosofía cristiana en México es el Dr. Basave. Nacido en Guadalajara, Jal., el 3 de agosto de 1923, pasó a Monterrey, N.L., donde estudió el bachillerato y posteriormente en la Universidad de Nuevo León obtuvo el título de Licenciado en ciencias jurídicas (1946). Más tarde realizó en Madrid estudios de filosofía y de derecho hasta culminarlos en la Universidad Central con el título de Doctor en Derecho (1948). La Universidad de Yucatán (México) en 1963 le otorgó el doctorado *honoris causa* en filosofía. En 1972 el Instituto Francés de Letras, Artes y Ciencias, de la Universidad Internacional Moctezuma, de la República Dominicana, le confirió el título de Doctor *honoris causa* en Filosofía y Letras.

El tema central de la filosofía de Basave es el hombre, pero el hombre concreto. Y afirma categóricamente: "una filosofía que no esté al servicio del existir... no nos interesa"[1]. Esta idea se repite con frecuencia: "Si la filosofía no es filosofía al servicio del hombre, y, por tanto, de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha

---

Filosofía del hombre, 2a. ed., Espasa Calpe Mexicana, México, 1978, 11.

esa filosofía?"[2]. Para Basave la filosofía es una actividad necesaria, una actitud existencial, una realidad vital. Y en este sentido escribe: "Filosofamos porque sentimos como ley imperiosa de nuestra mente, la necesidad de buscar afanosamente la verdad, para hacerla sustancia propia (...). Me importa poner en claro el qué de las cosas y el qué de mí mismo. Es mi propia vida, con sus angustias y esperanzas, la que me insta a filosofar"[3]. Por ello la filosofía no es una abstracción, es la vida misma en su sentido radical, henchida de significación. Dice que necesita cultivar la filosofía para saber, saber pensar, saber sentir, saber amar, saber decir, actuar y vivir[4]. Es decir que la filosofía no se queda en un puro saber, es una forma de vida, un modo de ser hombre, un ejercicio de perfección humana. Esto lleva consigo la vivencia de la libertad creadora que, en un impulso original, lanza al hombre a remontarse al ámbito del ser absoluto. La verdad misma se obtiene como fruto de la esperanza personal o de la angustia, de la fe o de la desesperanza: la verdad es para ser vivida y no sólo para ser contemplada. Por eso dice Basave que la filosofía "no es tan sólo un saber, sino también —y acaso más— un entusiasmo"[5].

En todo caso, la filosofía es inevitable porque si filosofar —en opinión de Sócrates— es aprender a morir, es, también, aprender a vivir. Esta es la condición de ser

---

[2] *Ibid.*

[3] "La filosofía como propedéutica de salvación", en *Filosofar Cristiano,* 1 (1977), Córdoba (Argentina), 61.

[4] Artículo citado, 62.

[5] *Ibid.,* 72.

hombre: en la medida en que buscamos trascender nuestro desamparo ontológico, advertimos que el hombre está hecho para trascenderse. La filosofía es también, según Basave, un compromiso: el intento de no comprometerme es ya una forma de compromiso. Basta que haya cosas y que yo tenga conciencia de ser para que ya esté comprometido a filosofar. "En este sentido —afirma Basave— cabe hablar de un compromiso con el ser por el cual me pregunto desde mi total humanidad concreta. Me identifico con mi filosofía en este compromiso fundamental, decidiéndome a des-cubrir lo cubierto en la realidad"[6].

Por todo lo anterior se ve claramente que para Basave la filosofía es antropología pues es una sabiduría acerca del hombre —antroposofía—, una inquisición —viva y teorética— de lo que es el hombre; es una visión omnicomprensiva del ser del hombre. Por eso abarca lo temporal, lo histórico, lo social y lo religioso del hombre. La temporalidad es espera, atención y recuerdo. El hombre ni está en el tiempo, ni está en la eternidad, sino en el horizonte en que ambos confluyen. Dice Basave que ante lo temporal el hombre puede tener dos actitudes: o vivir en el tiempo para el tiempo, o vivir en el tiempo para la eternidad. Quien vive para el tiempo, todo lo ve en función del tiempo, pero olvida que "vivir para el tiempo es vivir para la nada"[7]. Lo eterno del hombre no niega ni nulifica lo temporal: lo trasciende mediante su libertad y su apertura ontológica. El auténtico tiempo existencial —Basave le llama tiempo-oportunidad— abarca el tiempo físico, el

---

Ibid., 81.
Filosofía del hombre, 136.

tiempo psicológico y el tiempo biológico para la salvación.

Por su desamparo ontológico y por su deseo de plenitud subsistencial, el hombre es esencialmente social, como se ve en el hecho de que el hombre tiene lenguaje, memoria e inteligencia. Entonces el hombre es un ser dialogante y "cada individuo es una existencia en vuelo hacia otras existencias"[8]. En la vida de sociedad el hombre desarrolla su vida espiritual pues individuo y sociedad son dos aspectos esenciales de la persona. Si alguno de ellos se destruye, se destruye la persona. Por eso Basave concluye: "Gracias al amor, el movimiento espiritual y la libertad social alcanzan su perfección"[9].

Si para Basave la filosofía es un saber de salvación es lógico que hable de que en el hombre hay una dimensión religiosa. Si la persona sólo viene de Dios, "el hombre no puede librarse de la religión porque es congénita a su esencia"[10]. El yo existe, y el sentimiento de este existir lo remite al principio de su existencia, al creador que lo hizo existir[11]. Además, la conciencia de nuestro desamparo ontológico nos impulsa a buscar una perfección suprema que nos dé la plenitud que tanto deseamos. Por eso no podemos dejar de experimentar el sentimiento de un absoluto, santo, omnipotente, misterioso y fascinante. Entonces, "la verdad religiosa no es más que una prolongación magnífi-

---

[8] O.c., 176.
[9] O.c., 184.
[10] O.c., 250.
[11] Cfr. *ibid.*, 249.

ca de la verdad filosófica"[12]. Esto significa que hay en el hombre una exigencia radical de trascendencia porque nuestra miseria ontológica nos impulsa a buscar la plenitud. En este sentido dice Basave: "La inmanencia reclama la trascendencia; la inquietud exige la plenitud que colme. Nuestro ser íntegro —pensamiento y acción— exige una complementación desde arriba. Negar esta apertura a la trascendencia es limitar la filosofía"[13].

Además de las cinco vías para llegar a Dios, según la filosofía tradicional, Basave propone una nueva vía que se basa —dice— en la prueba de la finalidad. Quizá se pueda afirmar que es una prueba de la contingencia que el hombre experimenta. Experimento en mí —asegura Basave— una tendencia hacia la nada y una tendencia hacia lo absoluto porque soy una misteriosa amalgama de alma y de cuerpo, de animal y de ángel, de tiempo y de eternidad. Mi afán de plenitud subsistencial se da para superar mi desamparo ontológico. Y éste se da porque tengo un afán de plenitud subsistencial. Este afán implica una plenitud subsistente y eterna que explique mi afán de vida y de más vida[14]. En pocas palabras: "si Dios no existiera, el afán de plenitud subsistencial —y la misma idea de plenitud— sería un efecto sin causa. Pero un efecto sin causa resulta absurdo"[15]. Luego existe Dios. Incluso Basave explica que la soledad nos lleva a Dios. Y dice: "Ontológicamente, la soledad es la expresión de la nostal-

[12] *Ibid.*, 250.
[13] "La filosofía como propedéutica...", en *Filosofar Cristiano*, 92.
[14] Cfr. *Filosofía del hombre*, 256.
[15] O.c., 257.

gia de Dios"[16]. Vivimos en soledad, pero la superamos por el amor porque el amor nos revela que estamos hechos para la perfección. Esta perfección se colmará cuando llegue a su término: la perfección suprema, es decir, Dios. Por eso afirma Basave que el verdadero amor es el amor a Dios[17]. En este caso la filosofía ilumina al hombre en su camino hacia Dios. Entonces, la filosofía no llega directamente a Dios, simplemente ayuda al hombre en esa tarea ineludible. La filosofía no salva; solamente queda abierta a la salvación pues "más allá de la filosofía está la amorosa y confiada entrega creyente a la gracia de Dios"[18]. En otras palabras, la filosofía —según Basave— es "propedéutica de salvación". La razón de esto es que el hombre siente la necesidad de salvarse al saberse limitado y culpable. Podríamos decir que hay dos clases de salvación: la salvación en el plano religioso, y la salvación en el plano filosófico. Filosóficamente salvarse es, para Basave: "cabal cumplimiento de la vocación personal, fidelidad a nuestra dimensión 'axiotrópica', esclarecimiento y realización del dinamismo ascensional de nuestro espíritu encarnado, abertura y encaminamiento a la plenitud subsistencial"[19].

Este es el núcleo de la filosofía del Dr. Basave. Se ve de inmediato que es una filosofía integral del hombre concreto, existencial, de evidente inspiración cristiana. Pero en 1982 Basave publicó *Tratado de Metafísica. Teoría de la "habencia"*. En este libro —dice— está su mensaje

---

[16] "La filosofía como propedéutica...", en *Filosofar Cristiano*, 89.
[17] Cfr. *Filosofía del hombre*, 270.
[18] "La filosofía como propedéutica...", en *Filosofar Cristiano*, 95.
[19] *Ibid.*, 96.

filosófico más personal, más maduro, que implica un giro copernicano dentro de la metafísica. Porque se trata de una "nueva" metafísica. Y así dice: "concebimos la metafísica como *ciencia de la habencia en cuanto habencia*, antes que como ciencia del ser en cuanto ser"[20]. Aquí está el concepto nuevo de metafísica. Es necesario saber qué es la *habencia*. "El substantivo habencia —dice— designa todo lo que hay efectivamene"[21]. Sin embargo, "habencia" tiene en Basave más de veinte significados, quizá complementarios, por ejemplo: "un *conjunto* indiscriminado de todos los entes y de todas las posibilidades, la forma general de presentarse el ente y la posibilidad, la estructura de ofrecimiento primordial"[22]; "mientras el ser en cuanto ser es una pura abstracción, la habencia en cuanto habencia es, antes que un concepto, una totalidad concreta"[23]; "una totalidad sintáctica, con sentido y con sobrecontenido, con presencia y con contexto, con leyes inexorables y con libertad, con tiempo y con eón"[24]. Como se advierte no hay mucha claridad en indicar qué es la *habencia*, porque se afirma que es "no una substancia universal, sino una causa universal"[25], pero también se dice que es "un gran espacio de cosas y un inmenso ámbito de temas"[26]. Si queremos saber cuál es el contenido de la *ha-*

---

[20] *Tratado de Metafísica. Teoría de la "habencia"*, Limusa, México, 1982, 61.
[21] *Ibid.*, 32; cfr. 28, 31, 61, 430 *et alibi.*
[22] *Ibid.*, 26.
[23] *Ibid.*, 416.
[24] Cfr. *ibid.*, 37-38.
[25] *Ibid.*, 429.
[26] *Ibid.*, 64.

bencia el autor dice que ella engloba todo porque sólo se opone a la nada absoluta. Lo penetra todo, es omnipresente. "Se aplica a todo sin excepción. Por eso es *idea* trascendental, de extensión absolutamente universal"[27].

En esta metafísica hay nuevos primeros principios que son: principio de presencia, principio de participación, principio de sentido, principio de contexto, y principio de sintaxis[28]. Al intuir la *habencia* se intuyen también sus principios: "Al intuir la habencia en el horizonte del mundo, intuyo, con la misma habencia, sus primeros principios metafísicos"[29]. Se puede preguntar: ¿qué relación hay entre *habencia,* ser y entes? Responde Basave: el ser es la actualidad de la *habencia* en el mundo, el carácter respectivo de los entes que reposan en el mundo; el ser es *"la presentidad situacional, respectiva del 'hay';*[30] el ente es lo concreto que está siendo. Entonces, primero es la *habencia,* después el ser y por último, el ente. La *habencia* se llama ser cuando se actualiza en un ente: "Cuando algo se actualiza en tal o cual ente hablo de habencia como ser"[31]. ¿Y realidad? Basave no es muy claro en este punto: "la realidad es lo indubitable, lo incondicional. El sujeto y los objetos dados en la conciencia son realidad. Lo que se da inicialmente, lo 'de suyo' que percibe el

---

[27] *Ibid.,* 61.
[28] *Ibid.,* 35.
[29] *Ibid.,* 321.
[30] *Ibid.,* 26; "(...) es la presentidad situacional, respectiva del ente; la actualización de lo real en el mundo y nuestra interpretación de la realidad", 134.
[31] *Ibid.,* 120; "el ser se funda en la habencia", 63.

hombre... es la realidad.... La realidad, como lo originario y radical para la reflexión problematizante del hombre, no podrá ser sólo la autoconciencia... sino la autoconciencia sintiéndose realidad y sintiéndose desbordada por la realidad"[32]. A veces realidad y ser coinciden; a veces se diferencian.

Habencia y Dios. En este punto encuentro que a Dios se le llama el Ser, el ser sin más, el ser subsistente[33]; es la suprema realidad, el ente substancial, el ente infinito, entidad incausada, es la pura existencia. A veces Dios no es parte de la *habencia,* pero a veces Dios está en ella: así tenemos que "la habencia es todo cuanto hay en el ámbito de lo finito. Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la habencia"[34]; y sin embargo, "aparte de la habencia, no hay sino la nada"[35]. Y para que no quede duda tenemos esta afirmación: "Todo lo que hay está en la habencia. Desde el ser de los entes finitos hasta el ser de Dios los encontramos en la habencia"[36]. Hay otros muchos temas en esta postura filosófica de Basave, pero creo que con lo expuesto basta para darse cuenta de su nueva metafísica.

En conclusión, hay dos etapas en el pensamiento filosófico basaviano: en la primera, se trata de una antropología: filosofar acerca del hombre en todos sus estratos;

---

[32] *Ibid.,* 134; cfr. 31-32.
[33] Cfr. *Ibid.,* 94, 125, 309, 311, 375, 383, etc., 51, 53, 60, 94, 108; 111, 410.
[34] *Ibid.,* 409; cfr. 119.
[35] *Ibid.,* 61 y 65; "la habencia —ilimitada en extensión— abarca todo", 419.
[36] *Ibid.,* 201; cfr. 41, 61, 142, 201, 391.

filosofar acerca del hombre integral religado a Dios y abocado necesariamente a la muerte. En este sentido dice Basave: "todas las fuerzas de nuestro espíritu convergen al sol de la trascendencia del ser divino. Desde nuestras raíces más hondas y con el ímpetu más fuerte padecemos un ansia infinita de verdad y de bien que sólo en Dios encuentra reposo"[37]; (...) "una filosofía que no abarque el tema de la muerte es una filosofía mutilada, en déficit radical"[38].

La formación filosófica del Dr. Basave es aristotélicotomista, pero recrea los temas clásicos, los re-piensa y los expresa en un estilo vivo y sobrio, agradable y a veces poético que recuerda el estilo de M. F. Sciacca, el de Muñoz Alonso y en ocasiones el de Ortega y Gasset. Cuando se lee la filosofía basaviana se advierte el influjo que en él han dejado autores como San Agustín, Pascal, Marcel, Wust y Sciacca. En su producción filosófica se pueden encontrar fallas —las tiene—, pero hay que recordar que ninguna obra humana puede ser perfecta. Admito la opinión de A. Muñoz Alonso para quien Basave se mueve con prestancia, originalidad y seguridad dentro de la filosofía contemporánea. La prestancia le viene de la erudición bien asimilada; la originalidad le nace de la recreación de la temática y la seguridad le brota de la tradición de la filosofía perenne[39].

---

[37] *Ibid.*, 111.

[38] *Metafísica de la muerte,* 3a. ed., Limusa, México, 1983, 17.

[39] Cfr. "Una experiencia filosófica", en *"Homenaje a Agustín Basave Fernández del Valle,* Ed. Nacional Monumel, Monterrey, N.L., México, 1976, 142.

En la segunda etapa —la sitúo en la *Metafísica de la habencia*— encuentro un cambio, tanto en los temas —siempre en la Metafísica— como en el estilo ya no ágil, vigoroso y agradable, como antes. Bien es cierto que en otros libros posteriores a su *Metafísica* vuelve un poco a su etapa anterior, pero ya no olvida su pensamiento habencial. Por ejemplo en el capítulo 1 de la tercera edición de su *Metafísica de la muerte*, escribe: "Estamos en la habencia y la habencia nos está presente (...). La idea central de la metafísica de la muerte estriba en buscar sentido a la realidad (...). Pero la realidad está en la 'habencia' (...). El hecho radical no es mi vida humana, sino la habencia en la cual se articula mi vida"[40]. De cualquier manera, Basave es un magnífico exponente de la filosofía cristiana en México. Su filosofar es un *humanismo teocéntrico* y una antropología filosófica que se concreta en una filosofía como propedéutica de salvación. Su filosofía se ha llamado también —a la manera de Sciacca— integralismo metafísico antroposófico cuyo núcleo es el humanismo teocéntrico.

Obras de Basave. Sólo me refiero a las de contenido filosófico.

Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, Jus, México, 1950.

Capítulos de Filosofía de la Historia, Trivium, Monterrey, N. L., 1950.

Breve Historia de la Filosofía Griega, Botas, México, 1951.

---

[40] *Metafísica de la muerte...*, 23.

Filosofía del hombre. Fundamentos de Antropología Metafísica, FCE., México, 1957 (2a. ed. Col. Austral, Espasa Calpe Mexicana, México, 1963; 3a. ed. Austral, 1978; fue traducida al portugués: *Filosofia do homem*, Ed. Convivium, São Paulo, BRASIL, 1975).

La filosofía de José Vasconcelos. El hombre y su sistema, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid 1958 (2a. ed., Ed. Diana, México, 1973).

Existencialistas y Existencialismo, Atlántida, Buenos Aires, 1958.

Filosofía del Quijote, Col. Austral, Espasa Calpe Mexicana, México, 1959.

Ideario Filosófico, Jus, México, 1961.

Samuel Ramos. Trayectoria filosófica y Antología de textos, Jus, México, 1965.

Metafísica de la muerte. Ed. Augustinus, Madrid, 1965 (2a. ed. Jus, México, 1973; 3a. ed. Limusa, México, 1983).

Pensamiento y trayectoria de Pascal, Jus, México, 1973.

Tres filósofos alemanes de nuestro tiempo (Max Scheler, Martin Heidegger, Peter Wust), Universidad Autónoma de N. L., Monterrey, N. L. 1977.

Tratado de Metafísica. Teoria de la "habencia", Limusa, México, 1982.

La sin razón metafísica del ateísmo, Paulinas, México, 1986.

Vocación y estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad, Limusa, México, 1989.

Para conocer mejor la filosofía de Basave se pueden consultar sus obras:

Filosofía del hombre; Ideario Filosófico, Filosofía del Quijote, Metafísica de la muerte, y el artículo "Ontica antropológica" publicado en el anuario *Diánoia*, UNAM, México, 1962, 171-196. Diversas facetas de su pensamiento están expuestas en el *Homenaje* citado en la nota 39. Para otras actividades realizadas por Basave (distinciones, cargos universitarios, etc.) véase *La sinrazón metafísica del ateísmo*, 18-22. En un artículo, con dos partes, expongo los puntos principales de la filosofía del Dr. Basave, especialmente su Metafísca de la "habencia": ver "Un modo de filosofar: Agustín Basave", en *Revista de Filosofía*, UIA, México, n. 45 (sept.-dic. 1982), 487-515; núms, 47-48 (mayo-dic. 1983), 411-450.

J.R.S.

JORGE SERRANO

Dentro de la filosofía abierta a nuevos horizontes sobresale el Dr. Jorge A. Serrano, formado en la Ibero, y con estudios en el Instituto Católico de París. Fundamentalmente son dos los intereses que ocupan su labor filosófica: la posibilidad de la metafísica y el tema ciencia y filosofía. Respecto a lo primero, ha revisado las principales posturas negadoras o escépticas en relación a la metafísica. Respecto a lo segundo, el Dr. Serrano se ocupa de metodología, epistemología y de lo que, de manera global, se puede llamar filosofía de la ciencia. Ha publicado las siguientes obras:

Filosofía de la ciencia física, Ed. Ambriz, México, 1966, 2a. ed. 1967.

¿Es posible la metafísica? Ed. Offset Publicitario, México, 1968, 2a. ed. 1970.

Introducción a la filosofía de la ciencia, Ed. Progreso, México, 1973, 2a. ed. 1975.

El pensamiento de Albert Einstein, Edicol, México, 1976, 2a. ed. 1977.

Metodología de la ciencia, Edicol, México, 1976.

Pensamiento y concepto, Ed. Trillas, México, 1978.

Filosofía de la ciencia, CEE., México, 1980.

El método científico en la criminalística, Academia mexicana de criminalística, México, 1980.

La objetividad y las ciencias, Trillas, México, 1981.

Actualmente es profesor investigador en el ITAM de esta ciudad.

J.R.S.

JUAN MANUEL SILVA CAMARENA

Para el Mtro. Juan Manuel la filosofía es una *forma de conocimiento* científico, que, por un lado, *se funda* en *una actitud desinteresada* del sujeto cognoscente (consiste en la autodeterminación vocacional de querer saber lo que son las cosas en sí mismas, independientemente de las deformaciones que en los objetos del conocimiento podamos introducir por la proyección de nuestros intereses subjetivos, individuales o de grupo, no eliminados metódica y sistemáticamente) y, por otro lado, objetivamente se *funda* en una *elaboración metódica, sistemática y lógicamente vigilada,* asentada, a su vez, en una estructura del *logos* (la razón) y del ser (la realidad) unitaria, común, racional y temporal.

La filosofía, como forma especial de conocimiento, es búsqueda de la verdad. Sólo si se logra el fin técnico, inmediato, de la filosofía (*búsqueda* de la verdad en el ámbito de las cuestiones específicamente filosóficas), es posible alcanzar el fin vital, mediato, de las formas desinteresadas de conocimiento: la realización de la vida de los humanos en los niveles más altos de existencia, satisfaciendo necesidades no naturales sino ontológicas como la necesidad de ser libre en la acción (el pensar filosófico es una forma de praxis) para ser hombre.

Según Juan Manuel la investigación filosóficas es, pues, una búsqueda desinteresada (científica) de la verdad, muy interesadamente sostenida como tal para lograr al máximo los beneficios que podemos obtener vitalmente de ella. Entonces, la filosofía *sirve* porque *no sirve para nada,* es decir, porque, a través de ella, la comunidad humana en la que surge y florece puede elevarse a un nivel distinto de existencia (no determinado exclusivamente por la necesidad de las necesidades naturales, políticas, económicas, prácticas, de la voluntad de dominio o del afán de tener) cuya base está representada por el afán de ser (hombre).

Por lo anterior se ve que el Mtro. tiende a una filosofía no puramente teórica, sino, ante todo, existencial sin dejar por eso a un lado el aspecto del saber. Así se aprecia en su libro *Autognosis. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre*. Piensa que en el estudio del hombre puede haber una consideración antropológica sólo parcial: el tema antropológico es puramente circunstancial; una consideración antropológica ausente donde casi no aparece el tema del hombre, aunque sí cuestiones lógicas y epistemológicas; una consideración sistemática e históricamente antropológica: el tema del hombre se plantea y se desarrolla por sí mismo. Juan Manuel, por supuesto, aboga por un estudio filosófico del hombre en el que se unan lo teórico con lo práctico, lo subjetivo y lo objetivo. Porque el hombre es una realidad compleja, la antropología filosófica intenta decirnos *qué* es el hombre. El Mtro. Silva todavía nos dará mucho más de lo que hasta ahora ha expresado filosóficamente.

Ha publicado:

Historia de la filosofía: Platón y Aristóteles, S.U.A., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1978.

Ontología, S.U.A., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978.

Filosofía de la existencia, S.U.A., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981.

Filosofía y psicoanálisis, S.U.A., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981.

Autognosis. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre, Editora de Letras, Ideas e Imágenes, México, 1986.

"El porvenir de la filosofía", en la revista *Istmo*, México, 1973.

"Diálogo con G. Marcel. In memoriam", *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 1973.

"Aproximación a G. Marcel", en la revista *Istmo*, México, 1974.

"Lo que dice Heidegger y lo que de Heidegger se dice", en la *Revista de la Universidad de México*,1976.

"Lo especial del hombre es su universalidad", en la revista *Istmo*, México, 1977.

"Etica, política y psicoanálisis. ¿Hacia la felicidad humana?", en *Asociación Filosófica de México*, A.C. (Puebla, México., 1979).

"Sobre el concepto de metafísica", en *Teoría. Anuario de Filosofía*, UNAM, México, 1980.

"¿Existe el determinismo freudiano?", *ibid.*, 1981.

"Kant y el problema del hombre", en *Teoría*, ibid., 1982.

"En recuerdo de Juan Garzón", en *Boletín Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1983.

"Una paradoja en el conocimiento del hombre", en *Asociación Filosófica de México*, A.C., México, 1983.

"La filosofía conservadora y revolucionaria. La crítica de la razón simbólica de E. Nicol", en *Boletín de la Asociación Filosófica de México*, A.C. 1984.
"Unidad y pluralidad en las ideas del hombre", en *Asociación Filosófica de México*, A.C., Guadalajara, Méx., 1985.
"La hermenéutica como disposición natural del hombre", XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Méx. 1985.
"Sobre el sentido de la filosofía en México", en *La filosofía en la Universidad, Antología*, UNAM, México, 1986.
"A propósito de Heidegger. ¿Polémica o diálogo?", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, año XIX (1986).
"La naturaleza humana y lo insólito", *ibid.*
"Interioridad y comunicación", *ibid.*, año XX (1987).
"Eduardo Nicol: exploración de los caminos de su pensamiento", *ibid.*
"Una paradoja en el conocimiento del hombre", *ibid.*, año XXI (1988).
"Diálogo sobre humanismo y existencialismo", *ibid.* Continuación, en el año XXII (1989).
"Respuesta a la pregunta: ¿qué es la postmodernidad?", *ibid.*
"La superación del análisis lógico mediante la metafísica", *ibid.*
"Unamuno: de la decepción de la verdad a la apología de la veracidad", en *Logos*, Universidad La Salle, México, 1987.
"Humanismo y tecnología", en *Memorias*, Facultad de Ingeniería, UNAM, México, 1987.

"Sobre la esencia de la interrogación", en *Revista Venezolana de Filosofía,* 1987.

J.R.S.

J. RICARDO PERFECTO SANCHEZ

Muchos pensadores se han hecho la pregunta ¿qué es la filosofía? Y todos ellos han dado, explícita o implícitamente, su respuesta, que sus seguidores han adoptado, por varios motivos; pero también, a veces, sin un ponderado análisis crítico. De cualquier modo, la pregunta sigue ahí. A primera vista parecería que la pregunta en la actualidad ya no tiene sentido y, por lo mismo, interés. Sin embargo, no es así porque no se trata de una pregunta simple, sino de un problema complejo y de algo profundamente arraigado en el espíritu humano. Se trata de una pregunta que encierra la cuestión acerca de la realidad no sólo en cuanto concreta, sino también en cuanto pensada, más aún en cuanto imaginada y hasta desfigurada por el hombre mismo.

Así piensa el Dr. Perfecto. En esta pregunta —continúa— el hombre parte de una dimensión de la realidad cósmica, con relación a su corporeidad y a su psique, pero también va más allá: por razón de su espíritu tiende a la realidad ultracósmica. Por eso solamente el hombre es capaz de preguntar y de preguntarse, de proponer y de proponerse cuestiones y respuestas acerca de la realidad en toda su extensión y comprehensión, es decir sólo el hombre es capaz de preguntarse por el *ser*. He aquí la complejidad de la pregunta. ¿Qué es, pues, la filosofía? El Dr. Ri-

cardo da su respuesta de acuerdo a su problemática existencial y como resultado no sólo de su formación filosófica sino tambien, y sobre todo, de la confrontación de esa formación con su vida y con la vida de los "otros" —el prójimo—. Procura manifestarse como sujeto responsable de su concepción filosófica.

Para decir qué entiende por filosofía el Dr. Ricardo recurre al estudio crítico de varias definiciones, pero, sobre todo, recurre a su experiencia personal. Al hablar de experiencia se refiere a la vivencia original por la relación del mundo vivido y del mundo humano —relación con los demás—. No excluye las experiencias internas —aspecto psíquico— ni las experiencias espirituales que trascienden a las dos anteriores. Todas ellas son experiencias, aunque en diferentes niveles, pero se sintetizan en el mundo humano. A partir del mundo de las experiencias personales, para el Dr. Perfecto, la filosofía es:

1.- Un conocimiento que da sentido humano a la realidad, tanto fenoménica cuanto nouménica de las artes, ciencias, tecnologías, religiones, y de cualquier otra manifestación cognoscible de uno o de varios aspectos de la realidad, proque las respuestas que cada una de ellas da, dentro de su campo de estudio y nivel de conocimiento, podrán ser verdaderas o no, pero muchas son de hecho incoherentes con la realidad vivida y con la que se vive ahora, de tal suerte que el problema fundamental no radica en la verdad o en la falsedad de las respuestas, sino en el sentido, manipulado y manipulable, que les confiere el hombre.

2.- Una iluminación motivadora hacia la búsqueda del bien personal y comunitario.

3.- Una vinculación de las dos características anteriores, que eleva a la filosofía al rango de *sabiduría,* entendida como un conocimiento especialísimo de las cosas en consonancia con el acontecer histórico del filósofo.

4.- Su objeto de investigación no es sólo la realidad en abstracto, sino originariamente la realidad concreta en cuanto existente y analizada, por tanto, en sus aspectos ontológico y gnoseológico.

5.- Tal realidad es aprehendida limitadamente por el hombre, pero es susceptible de llevarlo más allá, hasta lo infinito.

6.- La realidad aprehendida aparece en la conciencia como algo, o alguien, en devenir, multiplicados indefinidamente, pero, a la vez, sustentados en su propio ser, razón de la existencia, del mismo devenir.

7.- Todo lo anterior es alcanzable mediante la *inteligencia,* que no está circunscrita a la esfera de lo estrictamente racional, sino que tiene potencialidades suprarracionales.

De todo lo anterior se ve que para el Dr. Ricardo, la filosofía es un conocimiento singular y especialísimo de la realidad concreta de acuerdo al momento histórico de su aprehensión. Se trata de una búsqueda *humana* del bien personal y comunitario, concebidos como un devenir, progresivo o no, pero sustentados en su propio ser relativo

a su desarrollo finito y, a la vez, potencialmente abierto a lo infinito.

Ricardo continúa en esa búsqueda inacabable, que es la filosofía, y está atento a los acontecimientos sociales, culturales y familiares en una obra que es, simultáneamente, de reflexión filosófica y de praxis iluminada por los principios indeclinables de toda actividad verdaderamente humana.

Ha publicado:

Amor, persona y comunidad en el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla.

Evola, J., *Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo.* Examen crítico de las principales corrientes modernas sobre lo suprasensible (traducción del italiano), Diana, México, 1974.

"La apertura al Tú trascendente y la comunicación del hombre", en *Logos,* revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad La Salle, No. 34 (1984), México, D.F.

"Integración triangular de una ética perenne", en *Estudios filosóficos.* Academia de Ciencias Filosóficas del Departamento de Educación Superior de la Dirección de Educación Pública, No. 1, Toluca, Méx., 1977.

Programa de Historia de las Doctrinas Filosóficas, Etica, Sociología, acompañado de un manual de prácticas y evaluaciones para el Nivel Medio Superior UAEM, Toluca, Méx., 1974-1975.

La tecnología: ¿una opción de progreso o retroceso del hombre?, Toluca, Méx., octubre de 1990.

J.R.S.

JUAN MARIA PARENT JACQUEMIN

Actualmente hay un desajuste en las varias expresiones del hombre. Basta una simple observación para darse cuenta de ello —dice el Dr. J. M. Parent—. No hay unidad, menos coherencia, en lo que los hombres creen, piensan, saben, sienten y quieren. Lo que hacen está mucho más lejos de la unidad y de la coherencia. Entonces, la tarea del filósofo consiste en descubrir o develar los vínculos existentes entre todas las mencionadas manifestaciones del ser humano. Los modernos han perdido esta unidad interna. Y esta pérdida afecta igualmente la unidad externa, que se expresa en una mayor relación con el cosmos.

Estas tareas del filósofo —afirma Parent— se realizan por la actividad de la razón. Y la función de la razón, mediante la crítica de las creencias recibidas, promueve el arte de vivir —vivir ciertamente es un arte—. Pero también nos planteamos preguntas acerca de la razón: ¿nos llevará a un progreso cada vez mayor?

El pensar común está atado a los prejuicios de la cultura de su tiempo y de su lugar. El filósofo tiene que abrir este mundo cerrado, eliminar tanta exactitud, tanta obviedad, crear dudas ante las costumbres, ante la realidad. Ante la destrucción del medio ambiente humano y del ambiente cósmico, esta crítica razonable nos lleva a responder—continúa el Dr. Parent— a las preguntas sobre cómo

vivir y cómo vivir mejor. Esta búsqueda se sitúa en el mundo del espíritu. La vida de mejor calidad es un bien del espíritu. Esta búsqueda está constituida por una firme creencia en la existencia y en el valor de tales bienes.

Esta posición implica una lucha permanente por actuar de manera independiente en todas las circunstancias, sin perder la visión de lo otro que lleva consigo el amor. Para J. M. Parent la filosofía puede traducirse así: es un conocimiento en el amor, y no sólo amor a la sabiduría que deja de lado aspectos fundamentales de la actividad filosófica. El amor a la sabiduría puede ser meramente especulativo, pero el amor es constructivo de una nueva visión en la que la filosofía se adelanta a custodiar lo humano. Por ello es que la filosofía más que un "saber" es un amor y un gozo del conocimiento. Hay aquí —piensa el Dr. Parent— una dimensión ética: es un compromiso de la persona. Elevarse por encima del quehacer cotidiano puede ser un paso útil, pero el filósofo no puede quedarse en esta esfera alejada de la vida que viven los demás. Desde "arriba" no es posible dar una respuesta a las preguntas o formular de nuevo y de mejor manera las preguntas acerca del hombre, del ser y del cosmos. La respuesta tiene que venir de la realidad humana —desde "abajo"— que busca éticamente, y en compromiso, saber —saber como amor— en actitud vital qué es lo que constituye el bien de ser hombre y el bien para los demás. Se trata, pues, de una sabiduría existencial que tiende, por su misma naturaleza, a la totalidad.

Entre los libros publicados por el Dr. J. M. Parent, recuerdo:

Un cuerpo propiamente dicho, UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México), Toluca, Méx., 1983;

Eros y Ethos informáticos, UAEM., Toluca, Méx., 1986;

La Universidad ante el desafío de ser, UAEM., Toluca, Méx., 1987;

¿La revolución social debe ser violenta?, Ed. El Caballito, México, D.F. 1988.

Principales artículos:

"Una filosofía de la vida", en *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, nos. 2-3 (1978), Toluca, Méx.;

"Los nuevos filósofos", en *ibid.*, n. 5 (1979);

"Zaratustra o el amor como encuentro del otro", en *ibid.*, n. 8 (1980);

"Primera, Segunda y Tercera Internacionales", en *ibid.*, n. 1986;

"Biología y ética", en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, 1982;

"El amor en Gabriel Marcel", en *ibid.*, 1983;

"El poder en Michel Foucault", en *ibid.*, 1985;

"El uso de la informática y su aplicación en educación", en la *Revista Logos*, n. 32 (1983), México, Universidad la Salle;

"Algunas preguntas sobre ética", en *ibid.*, 35 (1984);

"Filosofía y técnica", en *ibid.*;

"Año de la paz, 1986", en la revista *Aire nuestro*, 1986;

"La violencia y el determinismo filosófico", en *Relaciones* (El Colegio de Michoacán), n. 38 (1988), Zamora, Mich.

J.R.S.

BENJAMIN VALDIVIA

Nació en Aguascalientes y estudió filosofía en la Universidad Autónoma de Guanajuato y en la UNAM. Enseña filosofía en Guanajuato (ciudad) y en León. Es investigador en el "Centro de Investigaciones Humanísticas" de su Universidad, y ha sido profesor invitado en varias Universidades de la República.

Valdivia ha sabido armonizar la filosofía y el arte ya que su profunda inserción en la literatura y en la música lo capacita para reflexionar competentemente sobre el arte; su dedicación a la estética tiene las mejores bases en su vivencia artística. Son ya varios los libros de poesía y de novela que ha escrito y con los que ha ganado importantes premios. Ha estudiado, sobre todo, el método de la estética, como lo manifiesta su trabajo "Sobre complejidad e interdisciplina en el objeto y método de los estudios estéticos actuales", en *Colmena Universitaria* 1985 (Universidad de Guanajuanto), y la argumentación en esos meandros, según se aprecia en "Lewis Carroll y el argumento de impertinencia", en la revista *Ergo* (Universidad Veracruzana), n. 2, agosto de 1987.

El otro ámbito de la labor de Benjamín Valdivia en la filosofía ha sido la historia de la semántica en la Edad Media. En relación con la filosofía medieval del lenguaje ha

escrito "Ockham: suposición y ontología", en *Colmena Universitaria,* 1986; "La suposición en Vicente Ferrer", en *Analogía,* n. 2 (1987), y "La suposición lógica en Pablo de Venecia", en *Acta Poetica* (UNAM), n. 8 (1988). Además, ha traducido del inglés la monografía de Jorge J. E. Gracia, *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México, UNAM, 1987.

Benjamín Valdivia es uno de los jóvenes que están enriqueciendo más nuestra filosofía

M.B.

LUIS GUERRERO

El Dr. Luis Guerrero es una joven promesa para la filosofía en México. Aunque conoce, como es natural, todos los temas filosóficos, hasta ahora se ha dedicado con preferencia a la lógica. En esta materia Guerrero ha introducido algunas novedades en la clásica lógica formal. No recurre a tantas definiciones —esto molesta a los alumnos que tienen que aprenderlas—. No deja la lógica proposicional moderna para después, sino que ya desde la lógica clásica lleva al alumno a que empiece a familiarizarse con esta forma actual de lógica, porque —dice— trata de "unir los procedimientos clásicos con los modernos como método para sustentarse y complementarse mutuamente".

Se ha especializado en el pensamiento de Sören Kierkegaard porque le llamó la atención el hecho de que el filósofo-teólogo danés trató de mostrar el camino para llegar a ser cristiano mediante la fe, es decir que la razón tiene que superarse y someterse a las exigencias de la fe sin quedar absorbida por ella.

Al Dr. Guerrero le queda un amplio porvenir en el campo de la filosofía. Fue director de la Escuela de Filosofía (hoy Facultad) de la Universidad Panamericana y allí mismo fue profesor de filosofía contemporánea. Es miem-

bro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.

Hasta ahora ha publicado:

Leyes lógicas, Universidad Panamericana, México, 1992.

Lógica. El razonamiento deductivo formal, Universidad Panamericana, México, 1992.

Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana, Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz O., México, 1993.

J.R.S.

EMMA GODOY

La Dra. Emma Godoy es más conocida como ensayista, poetisa y novelista, sin embargo tuvo formación filosófica y cultivó con amor la filosofía.

Nació en Guanajuato, Gto. el año 1918. Hizo la carrera de Filosofía y obtuvo el doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México. En la Sorbona, París, realizó estudios de postgrado y también de arte. Pero se dedicó preferentemente a la docencia y a la literatura. Fue conferencista apreciada y dio charlas por radio.

Piensa Emma Godoy que hay que dar a la filosofía la dignidad que tuvo en su origen: amor a la sabiduría. Y decir sabiduría es señalar algo distinto del mero saber. Adquirimos las ciencias (biología, física, matemáticas, etc.) si ponemos a funcionar nuestro entendimiento. En cambio, la sabiduría rebasa, y con mucho, nuestro entendimiento porque en ella entra en juego nuestro ser total. Para encontrarla en divina intuición, nuestra esencia ha de hundirse en lo más profundo de sí misma, en lo insondable del yo donde alcanza la plenitud. Si entendemos así la filosofía —piensa Emma— no nos dejará descansar de por vida porque la vida entera se mete —y se compromete— en la sabiduría. Más aún, este conocimiento desborda pa-

ra penetrar en los arcanos de nuestra muerte. Filosofía es la ciencia de saber vivir, pero, sobre todo, de saber morir.

Y para explicar su idea de la filosofía Emma recurre a una metáfora hindú: el hombre es como una manzana: cáscara, pulpa y semilla. Hay quienes viven en la periferia, entregados a las cosas exteriores que conocen sensorialmente. En cambio, hay quienes se flexionan sobre sí mismos —reflexionan—, como los artistas, los sabios, los hombres de clara conciencia moral. Están en la pulpa. Son los absortos, los concentrados que, a diferencia de los "cáscara", se han retraído un tanto del mundo y tienen de él un conocimiento superior al conocimiento empírico. En lo más adentro de la pulpa colocaríamos a los filósofos occidentales que reflexionan sobre esas reflexiones sobre el arte, la ciencia, la moralidad, el ser. Pero hay todavía quienes superan a los anteriores. Son los hombres "semillas" que penetran en el misterio, región propia de la sabiduría, aleteando en la tiniebla que vela, como un manto, a la Verdad, al sol deslumbrante del Logos. Se les llama místicos. Sin embargo, en la antigüedad, el filósofo, era realmente un amante de la sabiduría.

Occidente ha considerado a la filosofía como la cumbre más alta de la razón y se conforma cobardemente con tal excelencia (excepto Maritain que en *Los grados del saber* se atreve a señalar la meta mística). No así los antiguos ni el Oriente. Para ellos —piensa la Dra. Godoy— la filosofía trasciende la razón, está en el camino secreto que recorren los místicos. Los orientales, los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles incluso —que asistía a los misterios eleusinos—, empujaban a la filosofía allende los límites racionales que hoy se le han impuesto.

Es cierto que la concibieron escalando, por el razonamiento, la escala metafísica, pero luego, en lo alto, la obligaban a dar el paso hacia el vacío celeste, el salto hacia el abismo suprarracional. De la pulpa hay que arrojarse al firmamento de la semilla, fuente del ser, del conocimiento, de la vida. El momento clave no estará en el ascenso a la montaña sino cuando nos lanzamos, como a ciegas, por la "noche oscura del alma", con los brazos abiertos, volando en la tiniebla, seguros de que el Logos nos recibirá en el fondo, donde ha puesto su corazón.

Y continúa la Dra. Godoy: Existimos para camineros de nuestra profundidad. Para el silencio —"música callada"—. Para la soledad —"soledad sonora"—. Iniciamos el viaje por la sabiduría hasta que logra callar el hombre para dejar oír la voz de Dios. Así cree que se anticipa un poco la visión beatífica. Y añade que sin la mística, no se cumple la filosofía.

El viaje que emprende el auténtico filósofo será el mismo que emprenderemos al morir: habremos de atravesar —cosmonautas sin nave— el universo del misterio. Los filósofos místicos se apasionan por este supremo viaje y exclaman: ¡que muero porque no muero!". Han aprendido a morir porque han aprendido a vivir. La muerte no es ya un espectro amenazador, sino el más gozoso de los anhelos.

La filosofía para Emma Godoy es la ciencia de saber vivir y de saber morir. En este caso la filosofía no es algo abstracto y puramente especulativo, sino una tarea concreta, existencial, que dirige al pensamiento, a la vo-

luntad y al corazón, en este misterioso camino que desemboca en la eternidad.

Emma Godoy, colmada de méritos, supo morir el 30 de julio de 1989. Unió la poesía con el amor a la sabiduría —filosofía— como se advierte claramente en su notable ensayo sobre *Muerte sin fin* de José Gorostiza y en la novela *Erase un hombre pentafácico* —de cinco caras— que trata del tema de la libertad en el hombre. Publicó también ensayos de ética aplicada, como *Que mis palabras te acompañen, Vive tu vida,* etc. Ella misma dice: "Escribí la novela *Erase un hombre pentafácico* para hombres, especialmente para universitarios. El ensayo *Vive tu vida* es para la juventud... *Que mis palabras te acompañen* es para la mujer. En la biografía del *Mahatma Gandhi* tuve presentes a los inquietos de la cuestión social. *Sombras de Magia* iba para los poetas y pintores. Cada uno de mis otros libros también selecciona entre el acervo de ideas-fértiles las que pueden interesar a un sector específico"[1].

Alguien puede decir que en los libros de la Dra. Emma apenas aparece la filosofía. Yo pienso que todo depende de lo que se entienda por filosofía. Si se entiende como una ciencia estricta, abstracta, ciertamente es verdad que apenas aparece, pero si se entiende como la entendió ella, en su obra hay verdadera filosofía: hay en ella un auténtico amor a la sabiduría. Alguien puede añadir que la Dra. Godoy mezcla en sus libros elementos teológicos. Es verdad, pero pregunto: ¿para filosofar, poetizar,

---

[1] *El pecado y la gracia* (póstumo), Jus, México, 1991, 111.

novelar, podía dejar ella a un lado su cristianismo? No, porque su filosofía era vida y vida su cristianismo. Y se vive en integridad, no en pedazos.

J.R.S.

CONCLUSION

La filosofía cristiana en México —que hemos querido recoger en este libro— ha tenido un papel constitutivo en la historia de nuestro país. Ha sido la forja de la que salió un pensamiento mestizo.

Primero fue criollo, con la transportación que se hizo del pensamiento europeo, escolástico y humanista, a la Nueva España. Así, pensadores como fray Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, fueron competentes expositores de la tradición escolástica española, a la altura de los profesores de Salamanca y de Alcalá. Al mismo tiempo, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y el doctor Hernández fueron vehículo de transmisión del humanismo renacentista, siempre con un trasfondo escolástico en el que se apoyaban.

Pero poco a poco fue absorbiendo la problemática y los matices de la situación mexicana, tanto el carácter del pensamiento indígena como los arduos problemas sociales que se habían originado en estos lares. Ya esos pensadores del siglo XVI habían empezado a hacer ese mestizaje. Las Casas reconoce el humanismo indígena, fray Alonso se deja impregnar por sus ideas antropológicas al estudiar los matrimonios purépechas, y Tomás de Mercado

elabora sus teorías económicas al trasluz del fenómeno americano.

Continúa esta actitud en el siglo XVII, donde el barroco tuvo mucho de mestizaje. Sigüenza y Góngora incorpora lo indígena a su pensamiento sociopolítico, y Sor Juana hace lo mismo en su poesía, la cual da abundantes muestras de su conocimiento filosófico nada común. Aunque se ve esta época como criolla, en el aspecto intelectual es mestiza. La filosofía cristiana seguía nutriendo el pensamiento mexicano, bajo las formas de la escolástica y el hermetismo kircheriano.

El siglo XVIII, también considerado criollo en cuanto a lo étnico, fue fragua de mestizaje cultural, cuando se fusionan la filosofía escolástica con la filosofía y la ciencia modernas para ser usadas en defensa de los americanos, como hizo singularmente Francisco Xavier Clavigero en su labor de historiador de las antigüedades de México, pero que ya habían comenzado a hacer sus cofrades jesuitas Diego José Abad y Francisco Xavier Alegre. En la poesía latina de Abad conviven los símbolos indígenas con los símbolos españoles. Alegre combina los conocimientos tradicionales con los modernos para combatir la esclavitud. Benito Díaz de Gamarra continúa esa labor de los jesuitas después de la expulsión de éstos en 1767, y escribe manuales y dicta cátedras de Filosofía y de ciencias.

El siglo XIX se abre con las luchas de independencia, y en ellas también se conjuntan la filosofía escolástica con la filosofía moderna —y no sólo esta última, como se ha creído— para aportar argumentos en pro de la emancipación de América respecto de España. El cura Hidalgo, fray

Servando, y otros, son ejemplo de ello. En las otras vicisitudes de ese siglo XIX, con pensadores conservadores, como el obispo Munguía, se ve a muchos liberales que siguen recurriendo a la filosofía cristiana, como el doctor Mora. Ya a estas alturas el mestizaje cultural y filosófico aglutina varios elementos y corrientes.

Por obra de León XIII, a fines del siglo pasado y principios de éste, se da un renacimiento del tomismo. Esto repercute en seminarios, colegios privados y Universidades católicas. En la Universidad Nacional continúan también los pensadores cristianos, como Antonio Caso y José Vasconcelos. Otros son decididamente tomistas, como J. M. Gallegos Rocafull y Oswaldo Robles. En los años 40 surge la Universidad Iberoamericana, y en ella se cultiva el tomismo. Algo parecido sucede en otras Universidades católicas con escuela o facultad de filosofía, como la Universidad La Salle, la Universidad Panamericana y la Universidad Intercontinental, etc. Comienza a haber congresos de filosofía cristiana o católica. Hay otros pensadores cristianos cuya inspiración no es propiamente Santo Tomás, sino San Agustín (A. Basave, A. Gómez Robledo) o Duns Escoto (F.J. Chauvet), por ejemplo. La filosofía cristiana ha estado presente en todos los siglos, desde el XVI, en México, en contacto y a veces en confrontación con otras corrientes filosóficas modernas y contemporáneas.

El siglo XIX, que ha sido considerado por algunos historiadores como el siglo de los mestizos, y por muchos más el siglo XX, muestran que en ambos continúa ese mestizaje cultural entre el pensamiento cristiano y los movimientos que se dan en nuestra patria. Por eso lo que

ahora —y para el futuro— resulta más importante es mantener un diálogo continuo y fecundo con los nuevos pensadores, asumido desde el cristianismo de muchos mexicanos que se dedican a la filosofía.

M.B.

Apéndice

EL ESTUDIO DE LA TRADICION NEOLATINA DENTRO DE LA FILOSOFIA NOVOHISPANA: EL GRUPO DE ESTUDIOS DE LA UNAM Y LA BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA LATINA MEXICANA

Antecedentes

En lo que sigue se tratará de resaltar la importancia de cultivar el estudio de la filosofía novohispana, dentro del área del neolatín, como la que hizo en nuestras tierras buena parte de la recepción de la tradición clásica. Ya algunos pensadores han comenzado a investigar en este campo, pero recientemente se ha formado un grupo específicamente para tal efecto, y sobre él quiero hablar ahora.

En efecto, el estudio de los clásicos griegos y latinos en el ámbito de la filosofía ha tenido una importancia incuestionable. A pesar de las nuevas teorías, los clásicos han sido un torrente fecundante de ideas, que aún siguen discutiéndose y aprovechándose en los planteamientos modernos. Dado que en la filosofía el cambio es distinto del que ocurre en la ciencia, pues no se avanza hacia lo nuevo por el hecho de ser nuevo, los pensadores anteriores tienen una presencia más actual. Este espiritu de diálo-

go con los clásicos fue también el que tuvo la filosofía escolástica al estudiar tanto a ese autor que era llamado el Filósofo por antonomasia, Aristóteles. Pero no sólo a él, sino a otros clásicos como Platón, Cicerón y Séneca.

Con un latín hechizo y orlado de difíciles tecnicismos, el cual forma parte de lo que se ha llamado hoy "neolatín", los escolásticos abordaban los textos de Platón y, sobre todo, de Aristóteles para comentarlos o para desarrollar, a partir de ellos, extensos tratados. Esta avenida de pensamiento conocida como "la escolástica" llega a la América de la Colonia, y en ella adquiere variados matices. Desde una escolástica muy apegada a Aristóteles, hasta una que integra en su seno los descubrimientos científicos y filosóficos de la modernidad. Hubo autores repetitivos pero también hubo autores geniales, que supieron utilizar ese instrumental cognoscitivo para dar respuesta a los acontecimientos de su tiempo y buscar siempre el bien y la justicia.

Contenidos y materiales

Actualmente el estudio de los pensadores novohispanos o de la Nueva España, es decir, del periodo colonial mexicano, ha mostrado que ellos recogían mucho de la tradición griega y latina. No solamente conocían a Aristóteles, aunque él era sin parangón el principal; también aludian a Platón, a Cicerón, a Séneca, a Marco Aurelio, y aun se beneficiaban de otros estoicos a través del ponderado latín de Boecio y de la elegante elocución de San Agustín. No se olvide tampoco que los principales filósofos novohispanos del siglo XVI, como Vasco de Quiroga,

Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Francisco Hernández, habían sido influidos por el humanismo del Renacimiento, con su afán de vuelta a los clásicos y a sus textos originales. El propio Tomás de Mercado tradujo del griego al latín varias obras de Aristóteles. Esto en el siglo XVI; pero también en el XVIII —después de cierto opacamiento en el XVII— se dio un movimiento que en Europa llamaron neoclásico, igualmente de atención a los clásicos tanto en filosofía como en literatura. Así, los jesuitas del siglo XVIII mexicano estudiaban el texto aristotélico original, al tiempo que algunos de ellos, como Francisco Xavier Alegre, traducía la *Odisea* al latín y escribía versos en griego, u otros, como Diego José Abad, componía largos poemas imitando a Virgilio y redactaba una obra contra cierto caballero italiano (Gian Battista Roberti) que decía que sólo sus compatriotas podían aprender y usar el latín con elegancia. Allí la mejor prueba era Abad mismo, con sus obras en un latin tan cuidado.

De este tipo de obras se está haciendo investigación bibliográfica para localizarlas, o recuperarlas, o restaurarlas. Hay un inmenso material que espera ser estudiado, y muchas obras muy importantes que aguardan a ser editadas. Varias instituciones están colaborando en México para hacer inventarios y catálogos de los fondos bibliográficos antiguos, y poco a poco se está haciendo el trabajo de edición de las obras que pueden ser más relevantes para conocer y valorar nuestro pasado histórico, en el área del pensamiento y la historia de las ideas.

Recuento de estudiosos anteriores

El estudio de estos autores escolásticos coloniales ha tomado vigor desde los comienzos de este siglo en México. Se distinguió, en primer lugar, Emeterio Valverde Téllez, quien escribió tres obras pioneras: *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, México: Herrero Hnos., 1896; *Crítica filosófica*, México: Díaz de León, 1904; *Bibliografía filosófica mexicana*, México: Diaz de León, 1907 y la 2a edición en León, Gto.: Imp. de Jesús Rodríguez, 1913-14 (2 vols.). También sobresalió el trabajo de Oswaldo Robles, tanto de traducciones como de estudios. Publicó una traducción del *De Anima* de Fr. Alonso de la Vera Cruz (México: UNAM, 1942), escribió varios articulos sobre estos temas y un libro intitulado *Filósofos mexicanos del siglo XVI* (México: Porrúa, 1950). David Mayagoitia reflejó algunas doctrinas y sobre todo la enseñanza jesuítica colonial en su obra *Ambiente filosófico en la Nueva España*, México: Ed. Jus, 1945. Amancio Bolaño e Isla recopiló datos sobre la vida y la obra de Fray Alonso, en su *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, México: Robredo-Porrúa, 1947. Asimismo, José Manuel Gallegos Rocafull escribió su obra *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1951.

Junto con Bernabé Navarro —del que hablaremos después, por pertenecer al grupo de la UNAM al que nos referimos—, algunos otros investigadores fueron congregados por el filósofos español transterrado a México José Gaos. El mismo escribió acerca de problemas generales de la historia de la filosofía en la Colonia, acerca de Sigüenza y de Sor Juana, y aun editó algunos tratados de Díaz de

Gamarra (México: UNAM, 1947); pero sobre todo impulsó a sus alumnos a escribir disertaciones sobre estos temas. Así, Victoria Junco presentó en 1944 una tesis que se publicó mucho después con el título de *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE., 1973. Pablo González Casanova redactó *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México: El Colegio de México, 1948 y *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México: El Colegio de México, 1958 (2a. ed. México: SEP, 1986). Mona Lisa Pérez Marchand publicó *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México: El Colegio de México, 1945. Juan Hernández Luna dio a las prensas el libro *José Antonio Alzate*, México: SEP, 1945; un artículo sobre el racionalismo francés en el siglo XVIII mexicano, aparecido en 1946, y la obra *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España: Rivera versus De la Rosa*, México: UNAM, 1959. Rafael Moreno escribió varios artículos sobre la filosofía moderna en México en la revista *Filosofía y Letras* de esa Facultad en la UNAM (1947, 1950) y un capítulo en el volumen colectivo *Estudios de historia de la filosofia en México*, México: UNAM, 1963. Francisco López Cámara estudió la influencia de los filósofos modernos en los coloniales y publicó un trabajo con el título de *La génesis de la conciencia liberal en México*, México: UNAM, 1954, 2ª. ed. 1969 y 3ª. ed. 1977. María del Carmen Rovira redactó *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México: UNAM, 1958, 2ª. ed. 1979. Y Raúl Cardiel Reyes escribió *Los filósofos modernos en la Independencia*, México: UNAM, 1964 y *Del modernismo al liberalismo: la filosofía de Manuel María Gorriño*, México: UNAM, 1967, 2ª. ed. 1981. Además, Elsa Cecilia Frost ha estudiado a Francisco Hernández y

escribió una de las introducciones a la edición de la obra filosófica de este autor (*Obras completas*, vol. VI: *Escritos varios*, México: UNAM, 1984), y Laura Benítez ha publicado *La idea de la historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México: UNAM, 1982.

Nuestro grupo

Pero recientemente se ha dado un fortalecimiento notable de estos estudios, auspiciado por los Institutos de Investigaciones Filosóficas y Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En efecto, miembros de ambos Institutos han trabajado en esa línea y, sobre todo, han emprendido la colección llamada *Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana*.

Antonio Gómez Robledo, miembro del grupo, es un benemérito estudioso ya por muchos años dedicado a la historia de la filosofía colonial. Ha atendido sobre todo a Fray Alonso de la Vera Cruz y a Francisco Xavier Clavigero. De Fray Alonso ha traducido varios textos de filosofía del derecho, que ha publicado en la antología *El magisterio filosófico y jurídico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, México: Porrúa, 1984. También ha escrito artículos sobre ese tema. En cuanto a Clavigero, compuso varios ensayos que fueron publicados en homenajes a este pensador jesuita en el bicentenario de su muerte en 1987, p. ej. en la compilación de Alfonso Martínez Rosales, *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana, 1731-1787* México: El Colegio de México, 1988, así como en la de M. Beuchot y B. Navarro, *Dos homenajes*, México: UNAM,

1992. Ha estado elaborando la traducción, introducción y notas de varias *Dubia* de Fray Alonso.

Bernabé Navarro, otro miembro del grupo que ha sido pionero en estos trabajos, ha investigado acerca de Fray Alonso de la Vera Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, y la modernización de la escolástica en el siglo XVIII. Por lo que toca a Fray Alonso, ha estudiado sobre todo su *Física*, acerca de la cual ha publicado artículos. Del siglo XVII, ha dedicado su atención a Sigüenza y Góngora, cuya *Libra astronómica y filosófica* ha editado, con prólogo de José Gaos (México: UNAM, 1959; 2a. ed. 1984). Cabe señalar que el prologuista, el filósofo hispano-mexicano José Gaos, impulsó mucho este tipo de estudios. Por otra parte, lo que más ha atraído los afanes de Bernabé Navarro ha sido el siglo XVIII. Sobre él escribió *La introducción de la filosofía moderna en México*, México: El Colegio de México, 1948. Asimismo, redactó varios artículos que publicó en un volumen intitulado *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México: UNAM, 1964; 2a. ed. 1983. Igualmente, tradujo un primer volumen de la obra de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, los *Elementos de filosofía moderna*, México: UNAM, 1963; 2a. ed. 1984. Y actualmente está traduciendo la *Physica Particularis* de Clavigero.

Otros pertenecientes al grupo de estudios de filosofía novohispana han sido Ignacio Osorio y Arturo Ramírez Trejo. Osorio ha publicado *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, precisamente en la Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana, México: UNAM, 1988. En esa misma Bibliotheca, Ramírez tiene en prensa la edición bilingüe de la mayor parte de la obra de Juan Zapata y Sandoval,

intitulada *De la justicia distributiva*. Se trata de una obra importante, que nos revela la lucha por la defensa de los derechos de los criollos, mestizos e indios para los oficios y cargos de la Colonia.

Alejandro Herrera, también de este grupo de investigadores, ha escrito sobre Fray Alonso de la Vera Cruz: tiene un trabajo sobre la lógica silogística de este autor y otro en el que se aplica la lógica matemática al tratamiento que Fray Alonso hace de las falacias o sofismas. Continúa trabajando sobre la obra lógica de Vera Cruz, utilizando instrumentos conceptuales modernos para resaltar cuidadosamente las anticipaciones de la lógica escolástica con respecto a la lógica contemporánea. En esta línea laboró también mucho Walter Redmond, quien publicó numerosos artículos sobre estos tópicos, y publicó, en coautoría con Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana del siglo de oro*, México: UNAM, 1985 y *Pensamiento y realidad en Fr. Alonso de la Vera Cruz*, México: UNAM, 1987.

Por su parte, Mauricio Beuchot ha editado y traducido, de Fray Alonso de la Vera Cruz, el *Libro de los elencos sofísticos*, en la Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana, México: UNAM, 1988 y el *Tratado de los tópicos dialécticos*, en la misma Bibliotheca, 1989. También una *Antología* de dicho autor (Morelia, Mich.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988). De Tomás de Mercado ha traducido los *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano* (México: UNAM, 1985) y, con Jorge Iñiguez, ha publicado *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía* (México: UNAM, 1990). Asimismo ha escrito *Filósofos dominicos novohispanos* (México: UNAM, 1987). Sobre estos temas ha publicado

además varios artículos. Tiene en prensa la traducción de la IIa. parte del *De la justicia distributiva* de Juan Zapata y Sandoval, y ha salido la del *Liber Praedicamentorum* de Tomás de Mercado en la UNAM, 1994. Ha terminado asimismo una *Historia de la filosofía en el México colonial,* cuya edición en inglés saldrá en Washington y la edición en español se efectuará en Barcelona.

Sergio Lucio Torales ha estudiado las tesis o tesarios que se defendían para obtener el grado en filosofía durante el siglo XVII, y ha hecho un elenco de algunas de ellas, el cual ha sido publicado en el anuario *Noua Tellvs,* n. 4, (1986). Estos tesarios son importantes pues sirven para dar una idea de los temas que eran frecuentados por los estudiantes y revelan la docencia de sus maestros.

Concepción Abellán trabaja en la preparación, con Mauricio Beuchot, de la edición de la *Metafísica* de Diego José Abad, que llevará además estudio introductorio y notas. La transcripción paleográfica del manuscrito estuvo a cargo de la Profa. Giuliana Ancidei, de la Universidad la *Sapienza,* en Roma, y de la misma Profa. Abellán.

Paula López Cruz está realizando la edición crítica del *De justitia distributiva* de Juan Zapata y Sandoval, cotejando la edición de 1609 con otra, al parecer distinta, que ella encontró; y prepara, además, un estudio y traducción anotada del *Dubium undecimum* de Fray Alonso de la Vera Cruz.

Finalmente, Sarai Castro ha traducido partes del *Speculum coniugiorum* de Fray Alonso, después de prepararse en Inglaterra para trabajar en las ediciones de nuestro grupo, sobre todo en la formación de la Bibliotheca Philoso-

phica Latina Mexicana. Esta Bibliotheca se ha enriquecido con la colaboración del Dr. René Acuña.

Perspectivas

Este grupo, del que hemos hablado, se formó el 2 de mayo de 1985, cuando se firmó un convenio entre el Instituto de Investigaciones Filológicas (dentro del cual se inscribe el Centro de Estudios Clásicos) y el Instituto de Investigaciones Filosóficas, ambos de la UNAM. Ese convenio promovía la formación de un grupo de estudio de la filosofía novohispana en latín. Había el convencimiento de que "el trabajo interdisciplinario entre los estudiosos de la filología y la filosofía produciría el enriquecimiento de una y otra disciplinas" y de que ambos puntos de vista, conjuntados, ayudarían a estudiar de mejor manera los textos latinos novohispanos en cuestión. Efectivamente, en el convenio se decía que "la edición y estudio de textos filosóficos latinos coloniales es una obra que beneficiará a la cultura nacional, tanto porque hará accesibles a los filósofos, profesores y estudiantes, los textos que han sido matrices en el desarrollo de la filosofía, como porque permitirá a los filólogos el estudio del lenguaje filosófico latino colonial".

Como resultado de ello, la cláusula principal de dicho convenio determinaba: "Ambos Institutos convienen en establecer conjuntamente un programa de edición y estudio de textos filosóficos latinos coloniales, cuyo objetivo primordial es hacer ediciones bilingües (latín-español) de los textos filosóficos latinos coloniales, así como hacer su estudio crítico, desde el punto de vista filológico y filo-

sófico". A eso se sumaba la conveniencia que se vio después de publicar estudios monográficos sobre la filosofía novohispana.

El grupo se constituyó formalmente en octubre de 1986. Su primer coordinador fue el Dr. Walter Redmond; pero, dado que él tuvo que volver a Austin, Texas, desde el 10 de noviembre de ese mismo 1986 el coordinador fue el Dr. Mauricio Beuchot. El Dr. Redmond sigue colaborando con nosotros. El grupo estuvo inicialmente formado por las siguientes personas, además del coordinador: por parte del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Dr. Antonio Gómez Robledo, Dr. Bernabé Navarro, Dr. Alejandro Herrera, con la colaboración de la Dra. Laura Benitez. Por parte del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas, Lic. Sergio Lucio Torales, Lic. Susana Tello, Lic. Paula López Cruz y Profa. Elvira Jiménez. Después fueron incorporados al grupo el Mtro. Arturo Ramírez Trejo, la Dra. Concepción Abellán y la Lic. Sarai Castro. Cabe decir que el Lic. Sergio Lucio está comisionado ahora a la Universidad de Aguascalientes, para laborar en fondos de libros antiguos que se encuentran en esa ciudad y en Zacatecas, bajo la supervisión del Mtro. Marcelo Sada.

Han estado en estrecha colaboración con el grupo los Dres. Germán Viveros y Roberto Heredia, anteriores coordinadores del Centro, que fueron los que concibieron y promovieron la creación de este grupo de trabajo. Los Dres. Ignacio Osorio y José Quiñones también lo han estado siempre, mas el primero de ellos nos ha dejado para pasar a mejor vida.

Hay que destacar aquí que el Dr. Walter Redmond, actualmente en Austin, tuvo un papel muy relevante en la formación de este grupo, del que fue el primer coordinador. El Dr. Redmond lleva muchos años dedicado al estudio sistemático de la historia de la filosofía colonial, no sólo novohispana, sino también del Perú y de otros países iberoamericanos. Ha elaborado una *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972; ha estudiado en numerosos artículos la figura y la doctrina de Fray Alonso de la Vera Cruz; ha realizado traducciones de varios de sus textos; y, sobre todo, ha explorado la obra de Antonio Rubio, cuya *Lógica Mexicana*, tan extensa y difícil, tiene substancialmente traducida al español. Cuando fue coordinador del grupo, en sus inicios, siempre pensó en lograr una organización, comunicación y proyección como las que estamos alcanzando ahora.

Entre las actividades previstas para el grupo estaban: (a) la edición de textos bilingües —transcripción, edición crítica, traducción, introducción y notas— para formar la serie o colección llamada *Bibliotheca Philosophica Latina Mexicana*; (b) la impartición de seminarios y cursos que preparen a otros nuevos investigadores para esas labores, por ejemplo cursos de filosofía novohispana, cursos de latín y neolatín, cursos de paleografía, etc.; y (c) reuniones periódicas de investigadores e interesados, para lograr comunicación, intercambio y difusión de estos temas. La Bibliotheca va en su quinto título, y siguen otros más; los cursos se han estado impartiendo; se han tenido siete encuentros de invetigadores de la filosofía novohispana, uno en 1987 en Zamora, Michoacán, otro en 1989 en Guadalajara, Jalisco, Zacatecas (1990), Aguascalientes (1991),

Puebla (1992) y Xalapa (1993); y se está preparando el octavo, en Toluca. Todo indica, como lo esperamos, que la labor de este grupo aportará más grupos a la investigación de esta área neolatina de nuestra historia, la de la filosofía colonial escrita en latín.

M.B.

Esta obra terminó de imprimirse el
27 de octubre de 1994, en Impresora Ideal.
Fragonard No. 44. Col. Mixcoac.
Siendo el tiraje de 1,000 ejemplares.



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

